

ओ३म्
सांख्यदर्शनम्

कपिलमुनिप्रणीतम्

यच्च

श्री पं० तुलसीराम स्वामिना

सरलभाषानुवादेन सङ्कलितम्

छट्टनलाल स्वामिना

स्वीये

स्वामिग्रन्थालये मुद्रयित्वा प्रकाशितम्

मेरठ

अगस्त सन् १९१९ ई०

द्वितीय संस्करण

—#—

मूल्यम् ११)

OM

Sankhya Darshan

By

Kapila muni

AND HINDI COMMENTARY

BY

PANDIT TULSI RAM SWAMI

Price 1½ Rs.

—#—

पुस्तक मिलने का पता—स्वामी प्रेस मेरठ ।

"ओ३म्" प्रस्तावना

न्याय और योगदर्शनके ज्ञापानुवाद और भाष्य करने के पश्चात् यह विचार कर कि लोग सांख्यदर्शनको अनीश्वरवादी बताते हैं, इस लिये इस दर्शन पर भी अन्य दर्शनों से अविरोध दिखाने हुवे भाष्य लिखने की आवश्यकता है, मैंने इस सांख्यदर्शनका भाष्यारम्भ किया। पाठक इसको आद्योपान्त पढ़ जावें, किसी सूत्रमें अन्य दर्शनोंसे विरोध नहीं पावेंगे। ईश्वर के अस्तित्व का विरोध भी कहीं न पावेंगे। इस भाष्य के बनाने में जो सहायता विज्ञानभिक्षु, महादेववेदान्ती इत्यादि मुझसे पहले भाष्य ओरवृत्ति बनाने वालों से मिली है, उसका मैं कृतज्ञ हूँ, अन्यथा मादृश अल्पमतिसे यह संभव न था कि मैं इस कठिन कार्य को पूरा कर सकता। चाहे मैंने इन भाष्यकारों की संसृति बहुत स्थानों पर नहीं मानी है, तथापि इन के सहारे से मूल के समझने में बहुत सहायता पाई है ॥

श्रीयुत नारायणदलपति भक्त जिन्होंने ने समय १ पर मुझे बतलाया कि अमुक २ अन्य दर्शनों से अमुक २ स्थलों पर पुष्टि करो या विरोधमात्र का परिहार करो। तदनुसार मैंने कई अंशों पर किया भी। मैं उन का भी सपकृत हूँ ॥

तुलसीराम स्वामी-अनुवादक

द्वितीय संस्करण

प्रथम बार के मुद्रित पुस्तक ग्राहकों ने सादर स्वीकार किये हैं। यह द्वितीय बार छपा कर प्रस्तुत है सांख्यदर्शन के पीछे वैशेषिकदर्शन और वेदान्तदर्शन तथा भीमांसा के २५ सूत्रों पर भाष्य भी स्वर्गीय पं० तुलसीराम जी के देखने योग्य छपे हैं ॥ मूल्य वैशेषिक का १॥ वेदान्त १॥ भीमांसा -)

पता:- छोट्टनलाल स्वामी

स्वामी प्रेस मेरठ

की निवृत्ति संभव नहीं, यदि संभव भी हो तो भी सत्तामात्र रह जाने से प्रमाण
कमल पत्तों की (यह दृष्ट उपाय) त्यागने योग्य है ॥

साधारण ज्ञान भोजन में सुखा वृद्धाने के समान अन्य दृष्ट उपाय अपि
प्रयोगादि करते हैं तो करो, परन्तु प्रमाणचतुरविंशकीपुरुषों को यह पुत्तपार्थ
को सूच ३ में कहा है, त्याज्य है। उनको तो अत्यन्तपुत्तपार्थ वा परमपुत्तपार्थ
ही करना चाहिये, क्योंकि (सर्वाऽसंभवात्) मय दुःखों की निवृत्ति के सब
उपाय असंभव हैं, हो नहीं सकते; क्योंकि असाध्य अवस्था भी आजाती है
और (संभवेऽपि) यदि हो भी सके तो भी दुःखों की (सत्तासम्भवात्)
जना का संभव ही रहेगा, अतः यह लौकिक दृष्ट उपाय उस अलौकिक
सांख्यशास्त्रीय प्रकृति पुत्तपार्थ के विवेकज्ञानरूप उपाय के सामने मानने योग्य
नहीं, त्यागने ही योग्य हैं ॥ ४ ॥

दृष्टोपाय की त्याज्यता में एक नया हेतु देते हैं कि—

उत्कर्षादपि मोक्षस्य सर्वोत्कर्षश्रुतेः* ॥ ५ ॥ (५)

क्योंकि मोक्ष का सब से उत्तम सुख * जाता है अतः उत्तमता से भी
(प्रमाण पत्तों की दृष्ट उपाय त्याज्य हैं) ॥

यदि मनुष्य को दो उपाय वा दो फल दीजते हैं, तो उत्तम उपाय और
उत्तम व उत्तम फल के लिये यत्न करना बुद्धिमानों का काम है, यम, जय
भोजन एवं वे सत्तम फल दे तो विवेकी और चतुर पुरुष को दुःखों की अत्यन्त
निवृत्तिपूर्वक परमाभन्द की प्राप्ति के लिये साधारण पुत्तपार्थ नहीं, किन्तु
अत्यन्त पुत्तपार्थ वा परमपुत्तपार्थ ही कर्तव्य है ॥ ५ ॥

अविशेषश्चोभयोः ॥ ६ ॥ (६)

दोनों में कोई विशेष नहीं ॥

यद्यपि ऐसा सूा है जिन में सब ही टीका वा भाष्यकारों की अध्याहार
करना पड़ा है और वह दो प्रकार से किया है, दोनों में विशेष नहीं
किस में यह जानना कष्ट कोई चाहेगा कि किन दोनों में विशेष नहीं?

* कान्दाव्यापनिषद् प्रपाठ ८ खण्ड (२) १ में यह श्रुति है कि "न ह वै
मशरीरस्य सन्तःप्रियोऽभिपयोरप्यतिरस्ति । अशरं च यच्च सन्त न प्रियाः । प्रिये
रप्यशतः=निश्चय चरोंर रक्षित हुए (मुक्तजीव) को कुछ दुःख नहीं हूँ ॥ और
सहस्रारवयव ७० ६ ब्राह्मण ३-३२ में लिखा है कि-एषाऽस्य परमा गतिरे-
याऽस्य परमा संपत्तिः=यह इस (जाय) की सब से बढ़ कर गति और यह इस की
सब से बढ़िया संपत्ति है ॥

मनुष्य को सुधाकर दुःख है, उस की निवृत्ति के लिये दोपहर के १२ बजे ८ छटांक भोजन करता है और सायंकाल के ८ बजे दूसरी बार सुधा लगती है। उस की निवृत्ति के लिये फिर ८ छटांक भोजन करता है। ऐसा ही नित्य किया करता है। अत्र विचारना चाहिये कि क्या उसको सुधा १२ बजे से ८ बजे तक ८ घण्टे के लिये निवृत्त हो जाती है? कदापि नहीं। क्या उस को सायंकाल के ९ बजे कर ५६ मिनट तक सुधा न थी? अवश्य थी। अच्छा क्या ६ बजे सुधा न थी? अवश्य थी, किन्तु इस से पूछ न थी : नहीं? कुछ न कुछ अवश्य थी, किन्तु वह ८ छटांक की सुधा जो सायंकाल ८ बजे पूरी सुधा हुई है, वह ४ बजे भी चार छटांक की सुधा अवश्य थी और एक बजे दोपहर की भी एक छटांक की सुधा अवश्य थी। वह क्रमशः एक २ घण्टे में एक २ छटांक बढ़ना आई और बढ़ते २ ठीक आठ मज पुनः पुनः-वत् पूरी ८ छटांक मांगने लगी। इतना हो नहीं, किन्तु वह १ घण्टे के ६० वें भाग=एक मिनट में १ छटांक का ६० वां भाग सुधा जो अवश्य थी। मानो जिस समय तुम होकर दोपहर को चठे थे उसी समय वह विप्रावनी सुधा आध २ फिरती और बढ़ती जाती थी। इसी प्रकार अन्य किसी दृष्ट पदार्थ से भी दुःख की सर्वथा निवृत्ति नहीं होती, क्योंकि सांसारिक समस्त साधन जिन से हम दुःख की निवृत्ति और स्थिरसुख की प्राप्ति की इच्छा करते हैं और इसी प्रयोजन से अनेक प्रकार के कष्ट सह कर भी उन के प्रयोजन की चेष्टा करते हैं, वे सब स्वयं ही स्थिर नहीं, किन्तु प्रतिक्षण नाशोन्मुख होते जाते हैं। तब हमें क्या सुख दे सकते हैं? इस लिये दूष्टोपायों से दुःखों को अत्यन्त निवृत्त नहीं होती ॥ २ ॥ अद्यपि—

प्रात्यहिकक्षुत्प्रतीकारवत्तत्प्रतीकारचेष्टनात्पुरुषार्थत्वम् ॥

॥ ३ ॥ (३)

प्रतिदिन की सुधा के प्रतीकार (इलाज) के समान रोग (त्रिविध दुःखों) के प्रतीकार की चेष्टा करने से (दृष्ट उपायों को) पुरुषार्थत्व है ॥३॥ परन्तु—

सर्वाऽसंभवात्संभवेऽपि सत्तासंभवाद्देयः प्रमाणकुशलैः

॥ ४ ॥ (४)

जैसे सुधा की निवृत्ति भोजन से हो जाती है वैसे प्रमाण की सब दुःखों

की निवृत्ति संभव नहीं, यदि संभव भी हो तो भी सत्ताभात्र रह जाने से प्रमाण कुण्डल गतुरों को (यह दृष्ट उपाय) त्यागने योग्य है ॥

साधारण काम भांजन में सुधा दृढाने के समान अन्य दृष्ट उपाय अथवा भ्रमोंगादि करते हैं तो कां. परन्तु प्रमाणचतुरविधकी पुरुषों को यह पुरुषार्थ को सूत्र ३ में कहा है, त्याज्य है। उनको तो अत्यन्त पुरुषार्थ वा परमपुरुषार्थ ही करना चाहिये, क्योंकि (सर्वाऽसंभवात्) सब दुःखों की निवृत्ति के सब उपाय असंभव हैं, हो नहीं सकते; क्योंकि असाध्य अवस्था भी आगती हैं और (संभवेऽपि) यदि हो भी सकें तो भी दुःखों की (सत्तासंभवात्) गता का संभव ही रहेना, अतः यह लौकिक दृष्ट उपाय उस अलौकिक सांख्यशास्त्रीय प्रकृति पुरुष के विवेक ज्ञानरूप उपाय के सामने मानने योग्य नहीं, त्यागने ही योग्य हैं ॥ ४ ॥

दृष्टोपाय की त्याज्यता में एक नया हेतु देते हैं कि—

उत्कर्षादपि मोक्षस्य सर्वात्कर्षश्रुतेः* ॥ ५ ॥ (५)

क्योंकि मोक्ष का सब से उत्तम सुना * जाता है अतः उत्तमता से भी (प्रमाण गतुरों को दृष्ट उपाय त्याज्य है) ॥

यदि मनुष्य को दो उपाय वा दो फल दीजते हैं, तो उत्तम उपाय और उत्तम से उत्तम फल के लिये यत्न करना बुद्धिमानों का काम है, यत्न जब भाग्य सब से उत्तम फल है तो विवेकी और चतुर पुरुष को दुःखों की अत्यन्त निवृत्तिपूर्वक परमाभन्द की प्राप्ति के लिये साधारण पुरुषार्थ नहीं, किन्तु अत्यन्त पुरुषार्थ वा परमपुरुषार्थ ही कर्तव्य है ॥ ५ ॥

अविशेषश्रीभयोः ॥ ६ ॥ (६)

दोनों में कोई विशेष नहीं ॥

यह एक ऐसा सूा है जिन में सब ही टीका वा भाष्यकारों को अभ्याहार करना पड़ा है और वह दो प्रकार से किया है, दोनों में विशेष नहीं इस में यह जानना सब कोई चाहेगा कि किन दोनों में विशेष नहीं?

* खान्दोपाधिपद प्रपाठक ८ खण्ड (२) १ में यह श्रुति है कि 'न ह के अशरीरस्य संतःप्रियाऽप्रियोरप्यतिरस्ति' अशरीर वाच्य संत न प्रिया प्रिये स्पृशतः=निश्चय गदर रहित हुए (मुक्तजीव) को कुछ दुःख नहीं सूते ॥ और यहद्वारयक अ० ६ ब्राह्मण ३-३२ में लिखा है कि-एवाऽस्य परमा गतिरे-याऽस्य परमा संवतः=यह इस (जीव) की सब से बढ़ कर गति और यह इस की सब से बढ़िया भण्डि है ॥

इस पर विद्वानसिद्ध स्वामी हरिप्रसाद जी, कारिकाकार ईश्वरकृष्ण, जे भाष्यकार जीह्वादाचार्य इत्यादि जनेक लोगों का मत ती यह है कि-

दृष्ट=संज्ञा परम औपचसेवनादि, २-अदृष्ट=वैदिकयज्ञादिकर्मकाश्च
येन से लौकिक वैदिक दोनों प्रकार के कर्म वा पुरुषार्थ मोक्ष के साधक नहीं
और दोनों उक्त मोक्ष के प्रति साधारण एक से हैं, जग में कोई विशेष नहीं,
अतः प्रकृति और पुरुष का विशेष विवेकज्ञान ही मोक्ष का साधन वा परम
पुरुषार्थ है ॥

यात ठीक भी है क्योंकि नाम्य वा सकल वैदिक कर्मों का अनुष्ठान
भी साधारण सुखयोगदायक रहे। परन्तु म हृदायक नहीं, मोक्षदायक ती
कीर्ण प्राप्तिकारण है। ऐसा वेदों और न्याय, वैशेषिक, वेदान्त योग, इत्यादि
सब वैदिकदर्शनों का सिद्धान्त है। किन्तु एक महादेश वेदान्तों की अपनी
वृत्ति में यह कहते हैं कि-

जिस को छटाकर मोक्ष प्राप्ति के लिये शास्त्र की प्रवृत्ति है, वह बन्ध
स्वाभाविक हो वा नैमित्तिक दोनों दशा में मोक्ष ती उत्कृष्ट अर्थात् श्रेष्ठ है
उस के लिये परमपुरुषार्थ करना ही चाहिये ॥ *

इस महाशय ने अगले सूत्र ७ में जो नस्वभावतोवदुस्य इत्यादि प्रक
रहे जायेंगे, उन का अर्थाहार किया है जो भी प्रयुक्त नहीं ॥

होकरा अर्थाहार यह भी हो सकता है कि सूत्र ४ के अनुसार सम्भव
असम्भव दोनों में विशेष नहीं। क्योंकि जैसे दृष्टाचार्यों से सर्वदुःखनिवृत्ति
को प्रकल्पित मानने पर परमपुरुषार्थ कर्तव्य रह जाता है, वैसे ही सम्भव
मानने पर भी स्वत्तासम्भव से परमपुरुषार्थ कर्तव्य रहता है। परमपुरुष-
पार्थ ही सर्वोच्चता दोनों दशा में समान होने से विशेष कुछ नहीं ॥ ६ ॥

जब बन्ध को स्वाभाविक मानने में शय देते हैं:-

न स्वभावतोवदुस्य मोक्षसाधनोपदेशविधिः ॥ ७ ॥ (७)

स्वभाव से बद्ध (पुरुष) को मोक्ष के साधन का उपदेश विधान नहीं
हो सकता ॥ ७ ॥ क्योंकि-

स्वभावस्यानपायित्वादननुष्ठानलक्षण-
समाणामाण्यम् ॥ ८ ॥ (८)

स्वभाव के नाशरहित होने से (उधर पर) अनुष्ठान न हो सकना रूप
अमानान्य है ॥

यस स्वभाव का नाश नहीं हो सकता तो स्वाभाविक बहू को न कभी
मुक्त न हो सकेगा अथ मुक्त न हो सकेगा तो कोई जीव भी इस दशा में
मोक्ष के साधनों का अनुष्ठान (जगल) न कर सकेगा, जब अनुष्ठान न हो
सकेगा तो जो शास्त्र अनुष्ठान का उपदेश करता है वह शास्त्रामाशिक नहीं
क्योंकि व्यर्थ है ॥ ८ ॥ यदि कहो कि कोई अनुष्ठान न करो, पर शास्त्र तो
मुझा देवे, तो उत्तर यह है कि—

नाशक्योपदेशविधिरुपदिष्टेऽप्यनुपदेशः ॥ ९ ॥ (९)

अध्यात्म के लिये उपदेश करना ठीक नहीं, (क्योंकि) उपदेश किया भी
अनुपदेश है ॥

जो बात हो न सके उस के लिये उपदेश करना, न करने के बराबर होने
के व्यर्थ है ॥ ९ ॥ शब्द—

शुक्लपटवद्वीजवञ्चेत् ॥ १० ॥ (१०)

यदि श्वेतवस्त्र और धाग के तुल्य (कहा) ॥

अर्थात् यदि कहो कि जोने स्वाभाविक श्वेत वस्त्र भी रङ्गने से श्वेत नहीं
रहता, और ऐसे बीज की स्वाभाविक भी अङ्कुर उत्पत्ति की शक्ति ऊपर
भूमि में होने से नहीं रहती, ऐसे ही स्वाभाविक वस्त्र भी शास्त्रोपदेशानु-
कूल अनुष्ठान से नष्ट होकर मोज हो सकेगा ? ॥ १० ॥ तो उत्तर यह है कि—

शक्त्युद्भवानुद्भवार्थां नाशक्योपदेशः ॥ ११ ॥ (११)

शक्ति के प्रादुर्भाव तिरोगात्र से नाशक्योपदेश नहीं ॥

श्वेत वस्त्र की श्वेतता रङ्ग देने से तबल टक जाती वा छिप जाती वा
तिरोभूत होजाती है, नष्ट नहीं हो जाती, इस लिये धोबी बहुत यत्न करे
तो रङ्ग छुटकर फिर प्रकट हो जाती है । ऐसे ही अङ्कुर उत्पत्ति करने की वी-
जस्थ शक्ति भी ऊपर (बिना उपनास) भूमि में स्थित आवरणों से ढककर
छिपकर वा तिरोगात्र होकर प्रतीत नहीं होता, किन्तु उधर भूमिस्थ आवरण
दोषों को दूर करदे तो वही शक्ति प्रकट हो जा सकती है । इस लिये यह
नाशक्योपदेश नहीं ॥

अथ सप्त टीकाकाः बीजवत् का व्याख्या यह करते हैं कि जैसे भीष जो अग्नि में जल देने से उस को स्वाभाविक में आकुलोत्पादन शक्ति नष्ट हो जाती है। और ११ वें संवाधानश्रुत के द्वारा समाधान करते हैं कि योगी के अंतर्गत से जो भी बुद्धि बुद्धि धोज की भी शक्ति पुनः उत्पन्न उत्पन्न कर सकती है इस लिये स्वाभाविक का नाश नहीं, केवल तिराभावमात्र है ॥

यह व्याख्या पट्टपति विद्यानभिधु भाष्यकार, महादेव वेदान्ती, दत्तिकादि इत्यादि प्राचीन जेगीन सभी टीकाकार करते हैं; परन्तु इन को कि भी भावती नहीं। क्योंकि जिस प्रकार वज्र की इवेतता आरु से दब गई है वह तब तक ही जगल कर फिर प्रकट हो सकती है जब तक वज्र रहे, वज्र ही न रहे तो इवेतता उस की कहां रहे? इसी प्रकार अग्नि में जल देने से जल ही नहीं रहता फिर उस की आकुलोत्पादन शक्ति का तिराभावमात्र किम में गाना जावे? यह ठीक है कि धर्म धर्मी में वा गुण गुणी में प्रकट वा छिपा रहता है परन्तु जब गुणी वा धर्मी ही न रहे तब गुण वा धर्म छिपा हुआ रहना सामाना जेगा असंगत है, समझने की बात है। इस में बीजवत् शब्द है, उसकी व्याख्या में अग्नि ११ बीज को लक्ष्य करना कुछ आवश्यक भी नहीं। संभव असंभव दो अर्थों में संभवार्थ का प्रत्यक्ष करना ठीक है ॥ ११ ॥

न कालयोगतोव्यापिनो नित्यस्य सर्वसंबन्धात् ॥ १२ ॥ (१२)

कालके संयोग से भी (बन्धन) नहीं हो सकता क्योंकि काल तो नित्य और व्यापी और सब से संबन्ध रखता है ॥

यदि कहा जावे कि काल से बन्धन है, तो भी नहीं, क्योंकि काल तो नित्य है, उस का बन्धन होता तो कभी काई मुक्त नहीं होता, काल व्यापी है और सब से संबन्ध रखता है, बद्ध से भी और मुक्त से भी ॥ १२ ॥

न देशयोगतोऽप्यस्मात् ॥ १३ ॥ (१३)

इसी हेतु से देश के योग से भी (बन्धन) नहीं बनता ॥

क्योंकि बद्ध और मुक्त सभी देश में रहते हैं, देश तो कालके सातान नित्य, और व्यापी होने से सर्वबन्ध रखता है ॥ १३ ॥

नाऽवस्थातीदेहधर्मत्वात्तस्याः ॥ १४ ॥ (१४)

अवस्था से ती (वन्धन) नहीं, क्योंकि वह (अवस्था) देह का धर्म है (पुरुष का नहीं) ॥

आप्य यीयम वदुता आदि वा स्थूलत्व कृष्णत्वाद् अवस्थाओं के बन्धन इस कारण नहीं हो सकता कि वे ती देह के धर्म हैं, न कि आत्मा का पुरुष के ॥ १४ ॥ क्योंकि—

असंगोऽयं पुरुष इति ॥ १५ ॥ (१५)

यह पुरुष ती सङ्गरहित है ॥

सङ्ग धाते पदार्थों की अवस्था बदलती है, क्योंकि उन में कभी कुछ जुड़ जाता है, कभी कुछ उन से निकल जाता है । उसी उपपन्न अपपन्न से अवस्थायें होती हैं । पुरुष ती उपपन्नापपन्नरहित अवज्ञ है, अतः उसकी कोई अवस्था नहीं, जब अवस्था ही नहीं ती अवस्थाकृत बन्धन क्योंकर संभव हो ॥ १५ ॥

न कर्मणाऽन्यधर्मत्वादतिप्रसक्तेश्च ॥ १६ ॥ (१६)

कर्म से (भी बन्धन) नहीं, क्योंकि (कर्म) अन्यधर्म है और अति प्रसङ्ग दोष भी होगा ॥

कर्म से बन्धन माने ती भी ठीक नहीं, क्योंकि कर्म ती अन्य का धर्म है, अर्थात् देहका धर्म है, आत्मा का नहीं, जो अन्य के कर्म से अन्य का बन्धन माने ती अतिप्रसङ्गदोष होगा अर्थात् बहों के कर्मों से मुक्तों को भी बन्धन आदि अठपयस्था होगी, अतएव कर्म को भी बन्धन का हेतु नहीं कह सकते ॥ १६ ॥

विचित्रभोगानुपपत्तिरन्यधर्मत्वे ॥ १७ ॥ (१७)

अन्यधर्म मानने में विचित्र भोगों की सिद्धि नहीं बनती ॥

एव अपने २ कर्मानुसार फल न मान कर किसी के कर्म से किसी को भी फल भोग हो ती सब को एक से ही भोग क्यों न मिल जायें । अपने २ कर्मानुसार भोग होने में ती न्याय है, पर अन्य के कर्मसे फल अन्यको भोगाया अर्थात् ती न्यायानुसार सब को एक सा भोग होना चाहिये, पर इन से कहे

हैं कि तब को एकता फलभोग नहीं, विविध प्रणीत भिन्न २ प्रकार का भोग है। सो यह विविध भोग अन्वयमें मानने में बल नहीं सकता ॥१७॥

प्रकृतिनिबन्धनाच्चेन्न, तस्या अपिपारतनत्रयम् ॥१८॥ (१८)

यदि प्रकृति के बन्धन से (जीव=पुरुषको बन्धन कहेँ तो भी) नहीं, क्योंकि तब (प्रकृति) को भी परतन्त्रता है ॥

पुरुष स्वतन्त्र और प्रकृति परतन्त्र है, इस लिये परतन्त्र प्रकृति के स्वतन्त्र पुरुष क्यों बन्धे ॥ १८ ॥

न नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावस्य तद्योगस्तद्योगादृतैः ॥१९॥ (१९)

नित्य शुद्ध बुद्ध मुक्त स्वभाव (पुरुष) को तब (बन्ध) का योग नहीं हो सकता, बिना तब (प्रकृति) से संबन्ध के ॥

पुरुष ही स्वभाव से शुद्ध है तब में स्वयं, रज, तम कोई गुण नहीं। गुण प्रकृति में हैं। यह ही स्वरूप से बुद्ध है क्योंकि चेतन है, जड़ता प्रकृति में है। यह स्वरूप से मुक्त है क्योंकि केवल पुरुष ही पुरुष हो तो बन्धन संभव नहीं, ऐसे पुरुषको बिना प्रकृति का योग हुवे बन्ध का योग हो नहीं सकता। पूर्व सूत्र में जो प्रकृति को परतन्त्र कहा था सो ठीक है, परन्तु अविशेष से अल्पज्ञ पुरुष प्रकृति के बन्धन में पड़ जाता है और इस प्रकार पुरुष को प्रकृति के कार्य मदत् अहङ्कारानि की उपाधि घेरे लेनी है और यह घिर जाता है, तब इस को देहादि उपाधि वाला ओपाधिक बन्धन हो जाता है। जिस की निवृत्ति के लिये साधुद्वारा अविशेष को विवेक से हटा कर पुनः मुक्ति का यत्न करना आवश्यक है ॥

यदि कहा कि इस सूत्र में तो अविशेष शब्द नहीं, फिर अविशेष ने प्रकृति को योग का अर्थ क्यों किया गया? उत्तर यह है कि बिना अविशेष के परतन्त्र प्रकृति से स्वतन्त्र पुरुष का बन्धन संभव नहीं, इस लिये हम ने अविशेष शब्द आचार्य के तात्पर्य को पूर्णरूप से बढ़ाया है। आचार्यका तात्पर्य आगे इसी अध्याय के ५५ वें सूत्र में आचार्य ने अपने शब्दों में स्वयं भी बताया है कि-तद्योगोऽप्यविवेकान्नसमानत्वम् ॥५५॥ जिसमें स्पष्ट

अविवेकात् स्पष्ट है ॥ ५५ ॥

नाऽविद्या तौऽप्यवस्तुना बन्धाऽयोगात् ॥ २० ॥ (२०)

अविद्या से भी (बन्धन) नहीं क्योंकि अवस्तु से बन्धन संभव नहीं ॥

विद्या वस्तु है, अविद्या कोई वस्तु नहीं, अविद्या तो विद्या का न होना मात्र है। जब अविद्या कोई वस्तु नहीं, अवस्तु है तो अवस्तु अविद्या से कोई बन्ध नहीं सकता ॥ और—

वस्तुत्वे सिद्धान्तहानिः ॥ २१ ॥ (२१)

वस्तु हो तो सिद्धान्त की हानि है ॥

यदि अविद्या को वस्तु माना जावे तो सिद्धान्त की हानि है, क्योंकि अविद्या का वस्तु न होना सिद्धान्त है ॥ २१ ॥

विजातीयद्वैतापत्तिश्च ॥ २२ ॥ (२२)

और विजातीय द्वैत की आपत्ति भी है ॥

यदि अविद्या को वस्तु मान लें तो एक ही चेतन-सत्ता से भिन्न दूसरी चेतन-सत्ता अविद्या होगई इस कारण द्वैत दोष आया और द्वैत भी कैसा कि विजातीय। सजातीय द्वैत तो पुरुषों की असंख्यता से मान ली जा सकती है, परन्तु अविद्या को वस्तु मानने से विजातीय द्वैत जानना पड़ेगा, जो कि चेतन का विजातीय द्वैत तुम को प्रष्ट नहीं है ॥

अद्यापि शांख्य, योग, न्याय, वेदेषिक, सिद्धान्त और भी भांसा वेदानुकूल सब दर्शनों का मत है कि अविद्येकमे बन्धन है और अविद्या=अविद्येक एक ही, पर-यहाँ उन के मत का निराकरण किया है जो विज्ञानमत्र एक ही पदार्थ मानते हैं, इन लोगों के मत में अद्य कोई विजातीय पदार्थ ही नहीं है, न पुरुष है ॥ इस सूत्र से एक प्रकार से नायावाद का भी खण्डन है, जिसको विज्ञानभिक्षु भी लिखते हैं कि—

यत्तु वेदान्तिब्रुवाणामाधुनिकस्य मायावादस्याऽत्र लिङ्गं दूश्यते तत्तेषामपि विज्ञानवाच्येकदेशितया युक्तमेव

“मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च।

मयैव कथितं देवि ! कलौ ब्राह्मणरूपिणा ॥”

इत्यादि पदपुराणस्थ शिववाक्यपरम्पराभ्यः।

न तु तद्वेदान्तमतम् ॥

“ वेदार्थवन्महाशास्त्रं मायावादमवैदिकम् ।

इति सद्वाक्यशेषादिति । मायावादिनोऽत्र च न साक्षात् प्रतिवादित्वं विजातीयैतिविशेषणवैयर्थ्यात्मायावादे सजातीयाऽद्वैतस्याऽप्यऽनन्युपगमादिति । तस्मादत्र प्रकरणे विज्ञानवादिनां बन्धहेतुत्वं यथैव साक्षान्निराक्रियते । अत्रैव च रीत्या नवीनानामपि प्रच्छन्नबौद्धानां मायावादिनामविद्यामात्रस्य तुच्छस्य बन्धहेतुत्वं निराकृतं वेदितव्यम् । अस्मन्मते तु अविद्यायाः कूटस्थनित्यत्वरूपपारमार्थिकत्वाभावेऽपि घटादिवद्वास्तवत्वेन दृश्यमाणसंयोगद्वारा बन्धहेतुत्वे यथोक्तवाधाऽनवकाशः । एवं योगमते ब्रह्ममोमांसामतेऽपीति ॥

अर्थ—जोकि अपने को वेदान्ती कहने वालों के आधुनिक मायावाद का चिह्न दोखता है वह उन का भी विज्ञानवादियों के एकदेशी होने से डीक ही है—

मायावादमसच्छास्त्रम्०

“मायावाद असत् शास्त्र जो छिपा हुआ बौद्धगत ही है, सो हे देवि ! कलियुग में ब्राह्मणरूपधारी सैने ही वर्णन किया है ” इत्यादि पद्मपुराण के शिव जी के वचनों की परम्पराओं से । परन्तु यह वास्तव में वेदान्तगत नहीं है । क्योंकि उसी पद्मपुराण में वाक्यशेष है कि “ वेदार्थ के समान महाशास्त्र मायावाद अवैदिक है ” । इस सूत्र में विजातीय विशेषण की व्यर्थता से साक्षात् मायावादी को प्रतिवादीपना नहीं है, क्योंकि मायावाद में तो सजातीय द्वैत भी नहीं माना गया है । इस कारण इस प्रकरण में विज्ञानवादियों की बन्धहेतुव्यवस्था का ही साक्षात् खण्डन है । और इसी रीति से छिपे बौद्धों—नवीन वेदान्तिब्रह्ममायावादी लोगों के तुच्छअविद्यामात्र को बन्धहेतुत्व का भी खण्डन किया समझिये । और हमारे (विज्ञान-भिक्तु के) मत में तो अविद्या के कूटस्थ नित्यरूप पारमार्थिकत्व न होनेपर

भी घटादि के तुल्य वास्तवत्व से कहे जाने वाले संयोग द्वारा बन्धहेतु होने पर उक्त दोष को अवकाश नहीं ॥

इसी प्रकार योगदर्शन और वेदान्तदर्शन के मतमें भी (दोषाऽवकाश नहीं) ॥

इस विज्ञानभिक्षुके माध्यसे जाना जाता है कि मायावादी आधुनिक नवीन वेदान्तियोंको जो स्वामीदयानन्द सरस्वतीजी ने सत्यार्थ प्रकाश में नवीन वेदान्ती कहा है वह कुछ स्वामी दयानन्दका नया आक्षेप नहीं, किन्तु विज्ञानभिक्षु सरीखे पूर्वज लोगभी इनको नवीन बताते आते हैं। तथा स्वामी दयानन्दने जो नवीनों को पञ्चम कोटिका नारितक बताया है, यह बात भी नई नहीं, क्योंकि विज्ञानभिक्षु और पद्मपुराण भी इनको दिपा वीदु बताते हैं ॥ २२ ॥

विरुद्धोभयरूपा चेत् ॥ २३ ॥ (२३)

यदि उभयविरुद्ध रूप (अविद्या) है तो—

न, तादृक्पदार्थाऽप्रतीतेः ॥ २४ ॥ (२४)

नहीं, क्योंकि वैशा पदार्थ (कोई) प्रतीत नहीं होता ॥

अर्थात् यदि कोई अविद्याको वस्तु अवस्तु दोनों प्रकारकी वा दोनों से विरुद्ध विलक्षण तीसरे प्रकारकी मानकर बन्धहेतु सिद्ध करे, तो भी नहीं बनता, क्योंकि, ऐसा कोई पदार्थ है ही नहीं जो वस्तु अवस्तु दोनों विरुद्धरूप वाला वा दोनोंसे विरुद्ध तीसरे विलक्षणरूप वाला हो ॥२४॥ यदि कहोकि—

न अयं पट्पदार्थवादिनो वैशेषिकादिवत् ॥२५॥ (२५)

हम वैशेषिकादि के भ्रमान पट्पदार्थवादी नहीं है ॥

अर्थात् यदि कोई ऐसा पद उठावे कि हम पदार्थों की नियत छः वा सोलह संख्या नहीं मानते, जिदसे अविद्याका सदसद्विलक्षणा वा विरुद्धोभयरूपा न मान सकें, फिर अविद्या के बन्धहेतुत्व में क्या बाधा है? तो उत्तर यह है कि—

अनियतत्वेऽपि नाऽयौक्तिकस्य संग्रहोऽन्यथा

वालोन्मत्तादिसमत्वम् ॥ २६) (२६)

(छः वा सोलह इत्यादि) - नियत संख्या न होने पर भी अयौक्तिकता

संमद (स्वीकार) नहीं कर सकते, नहीं तो बालकों वा तन्मत्तों के समान हो जायेंगे ॥

अर्थात् तुम वैशेषिक के समान ६ पदार्थों वा गोतम के समान १६ पदार्थों की नियत संख्या न भी मानो, तौ भी युक्ति युक्त ही पदार्थ तौ मानोंगे अर्थीकिक तौ नहीं मान सकते और किसी पदार्थ को वस्तु अथवा वस्तु दोनों से विलक्षण मानना अर्थीकिक है, युक्तिसंगत नहीं है, इस लिये विरुद्धो-
भयरूपा चेत् सूत्रमें कही शङ्का नहीं बन सकती । यदि अर्थीकिक बात भी मानी जावे तौ बालकों और तन्मत्तों (पागलों) के समान वे लोग भी रहे, जो ऐसे अर्थीकिकवाद को स्वीकार करें ॥ २६ ॥

नाऽनादिविषयोपरागनिमित्ततोऽप्यस्य ॥ २७ ॥ (२७)

अनादि विषयवासना से भी इस (जीव) को (बन्ध) नहीं हो सकता ॥ २७ ॥ क्योंकि-

न बाह्याऽभ्यन्तरयोरुपरज्जयोपरल्लभभावोऽपि देशव्यवधानात्, सुप्नस्थपाटलिपुत्रस्थयोरिव ॥ २८ ॥ (२८)

बाह्य और आभ्यन्तर का उपरज्जय उपरल्लभभाव तौ नहीं हो सकता, देश के व्यवधान से, जैसे सुप्न (आगरा) और पाटलिपुत्र (पटना) में स्थितों का ॥

पुरुष तौ देह के भीतर रहा, विषय देह के बाहर रहे, तब इन दोनों में देश का व्यवधान (अन्तर) रहने से विषयों की वासना पुरुष को रक्त नहीं सकती । जो रंगा जाय वह उपरल्लय और जिस से रंगा जाये उस को उपरल्लय कहते हैं । जैसे स्फटिक उपरज्जय और रक्त पुष्प उपरल्लय है तौ जब स्फटिक के भीतर रक्त पुष्प के बीच में व्यवधान न हो तब स्फटिक पर रक्त पुष्प की रक्त पड़ती है, किन्तु जब दोनों में अन्तर हो तब नहीं । जैसे एक स्फटिक पटने में हो और रक्त पुष्प आगे में तौ उस पुष्प की रक्त का आभास पटने के स्फटिक पर नहीं हो सकता, क्योंकि देश का व्यवधान है । अतः ही पुरुष देह के भीतर और विषय देह के बाहर और बीच में देह का व्यवधान है, इस दशा में पुरुष उपरल्लय और विषय उपरल्लय हो नहीं सकते । तब विषयों के अनादि उपराग से भी बन्ध नहीं हो सकता ॥ २८ ॥

यदि कहो कि पुरुष भीतर ही नहीं किन्तु बाहर भी है और इस कारण विषयों का उपराग उस पर हो सकता है । तौ उत्तर यह है कि-

द्वयोरैकदेशलब्धोपरागान्न व्यवस्था ॥ २९ ॥ (२९)

दोनों के एकदेश में लब्ध उपराग से व्यवस्था नहीं रहती ॥

यदि ऐसा हो तो देह के बाह्य विषयों का उपराग जैसे बहुत पुरुष के बन्ध का हेतु हो, वैसे मुक्त पुरुष के बन्ध का हेतु भी हो सकता है, तब बहुत मुक्त दोनों में व्यवस्था नहीं रहती कि कौन बद्ध और कौन मुक्त है ॥२९॥

अदृष्टवशाच्चेत् ॥ ३० ॥ (३०)

यदि अदृष्टवश से (व्यवस्था मानो तो)-उत्तर-

न द्वयोरैककालाऽयोगादुपकार्योपकारकभावाः ॥ ३१ ॥ (३१)

दोनों के एककाल में योग न होने से उपकार्य उपकारक भाव नहीं हो सकता ॥

यदि कोई ३० सूत्रोक्त शङ्का करे कि अदृष्ट (प्रारब्ध) वश से देह के बाह्य विषयों का उपराग बहुत पुरुष के समान मुक्त को नहीं हो सकता, तो ३१ वां सूत्र कहता है कि कर्ता पुरुष और भोक्ता पुरुष ये दोनों क्षणिकों के मत में एककालीन नहीं, पूर्वजन्म में कर्ता (चित्त) उत्तरजन्मभावी भोक्ता से भिन्न है, तब दोनों (कर्ता भोक्ता) एकसाथ न रहे, इस वशा से दोनों में उपकार्य उपकारक भाव नहीं हो सकता । जिस पर उपकार हो वह उपकार्य और जो उपकार करे वह उपकारक होता है । भला फिर जब कर्ता और भोक्ता एक काल में न हुवे, भिन्न २ कालों में पूर्व पर भेद से हुवे तो पूर्वकालस्थ कर्ता के अदृष्ट प्रारब्ध का उपकार उत्तरकालस्थ भोक्ता पर कैसे हो सक्ता है । इस लिये अदृष्ट से भी व्यवस्था नहीं बनती ॥३१॥

पुत्रकर्मवदिति चेत् ॥ ३२ ॥ (३२)

यदि पुत्र के (गर्भाधानादि संस्कार) कर्म के तुल्य (कहे तो)-

अर्थात् यदि कोई कहे कि जैसे गर्भाधानादि संस्कारों से पुत्र का कर्म (संस्कार) पिता करता है और उस से पुत्र का उपकार होता है, यद्यपि पुत्र पश्चात् काल में और पिता पूर्वकाल में है, ऐसे ही कर्ता भोक्ता दोनों एककाल में न हों तो भी एक कर्ता दूसरे भोक्ता का उपकार कर सकता है, तो दोनों में उपकार्योपकारक भाव क्यों नहीं हो सकता ? तो उत्तर यह है कि-

न, अस्ति हि तत्र स्थिर एकात्मा योगर्भा-

धानादिना संस्क्रियते ॥ ३३ ॥ (३३)

नहीं, क्योंकि वहां (वैदिकमन में) एक स्थिर आत्मा (पुरुष)
गर्भाधानादि से संस्कृत किया जाता है ॥

वैदिक लोग जो संस्कारों से पुत्र का उपकार करते हैं, वे क्षणिकवादी नहीं हैं, वे तो पुत्र का एक स्थिर आत्मा मानते हैं जो कि संस्कारों के प्रभाव से उपरुत किया जाता है, यतः उन का दृष्टान्त क्षणिकवादी का लाभदायक नहीं हो सकता ॥

दूसरा अन्वय यह है जो पहले संस्कृत भगवत्परी टीका करने वालों ने लगाया है कि (तत्र) वहां तुम क्षणिकों के मत में स्थिर एक आत्मा नहीं है जो गर्भाधानादि संस्कारों से संस्कृत किया जाये। इस से उन के मत में पुत्रसंस्कारकर्म भी नहीं बनता, फिर वे उस का दृष्टान्त देकर क्या लाभ उठा सकते हैं। दोनों अन्वयों से भाव एक ही निकलता है ॥ ३३ ॥

अथ क्षणिकवादी का पूर्वपक्ष फिर दिखाते हैं:-

स्थिरकार्याऽसिद्धेः क्षणिकत्वम् ॥ ३४ ॥ (३४)

स्थिर कार्य की असिद्धि से क्षणिकपना है ॥

कोई किसी पदार्थ को स्थिर सिद्ध नहीं कर सकता, सभी पदार्थ पूर्व क्षण से अगले क्षण में बदल जाते हैं इस लिये क्षणिकवाद ठीक है, तदनुसार एक स्थिर आत्मा भी कोई नहीं, वह भी क्षणिकबुद्धिमात्र है ॥३४॥ उत्तर-

न, प्रत्यभिज्ञावाधात् ॥ ३५ ॥ (३५)

प्रत्यभिज्ञा से याथा होने से (क्षणिकत्व) नहीं है ॥

जिस को मैंने देखा था उसी को खूता हूं। वा, जिस देवदत्त को १० वर्ष पूर्व काशी में देखा था, उसी को अब मथुरा में देखता हूं। ऐसे पूर्वानुभूत विषय का स्मरण करके उसी प्रत्यय का पुनः होना=प्रत्यभिज्ञा कहाती है। यदि पुरुष का आत्मा ज्ञात क्षणिक होता और क्षण २ में बदलता तो १० वर्ष की याद (प्रत्यभिज्ञा) तो क्या, पूर्वक्षण की याद भी किसी को न होती ॥ ३४ ॥ आगे दूसरा दोष देते हैं:-

श्रुतिन्यायविरोधाच्च ॥ ३६ ॥ (३६)

श्रुति और न्याय के विरोध में भी (लक्षिकत्व नहीं बनता) ॥

सदेव सौम्येदमग्रे० बान्दोप ६। २। १ की श्रुति में सत् ही कारण माना है, असत् नहीं। तथा-कथमतसः सज्जयेत् बां० ६। २। १ इस श्रीन्याय में असत् से सत् कैसे हो सक्ता है, यह न्याय युक्ति दी है। इन दोनों से विरुद्ध लक्षिकवाद है, क्योंकि लक्षिकों के मत में प्रत्येक पदार्थ प्रतिज्ञा पश्चात् न रहे तो अथत् से सत्मानना होगा जो श्रुति और न्यायके विरुद्ध है ३६ यदि कहो कि श्रुति और न्याय से पदार्थों का सत् होना पाया जाता है, न कि लक्षिक न होना, सो तो हमारे अनुकूल है, तो उत्तर यह है:-

दृष्टान्ताऽसिद्धेश्च ॥ ३७ ॥ (३७)

दृष्टान्त की सिद्धि न होने से भी (लक्षिकवाद नहीं बनता) ॥

दीपशिखा आदि जिन दृष्टान्तों में तुम लक्षिकवाद बताते हो वे दृष्टान्त भी सिद्ध नहीं, क्योंकि बहुतों में प्रयत्न करने वाले क्षणों में एक से अधिक क्षण तक रहने वाली भी दीपशिखा, लक्षिकत्व का अममान उत्पन्न करती है, वास्तव में लक्षिक नहीं। इसी प्रकार अन्य दृष्टान्तों में लक्षिकत्व नहीं बनता ॥३७॥

लक्षिकवाद में कार्य कारण भाव भी नहीं बनेगा, क्योंकि:-

युगपज्जायमानयोर्न कार्यकारणभावः ॥ ३८ ॥ (३८)

एक साथ होनेवाले दो पदार्थों में (परस्पर) कार्य कारण होना नहीं बनता ॥

जैसे गी के दो सींग एक साथ होते हैं, तो कोई नहीं कह सकता कि दहिना सींग कार्य और बायाँ कारण है, वा बायाँ कार्य और दहिना कारण है ॥३८॥ यदि कहो कि हम आगे पीछे वालों को कारण कार्य मानते हैं तो-

पूर्वाऽप्राये उत्तराऽयोगात् ॥ ३९ ॥ (३९)

पहले के नाश में अगले का योग नहीं हो सकता ॥

लक्षिकों के मत में पहला मृत्तिका पदार्थ लक्षिक है सो अगले क्षण में नष्ट होजाता है, फिर वह घट कार्य कारण नहीं होसकता ॥३९॥ और-

तद्वावे तदऽयोगादुभयव्यभिचारादपि न ॥ ४० ॥ (४०)

पूर्व के भावमें उत्तर का और उत्तर के भाव में पूर्व का भाव न रहने से दोनों में व्यभिचार हुआ, इन से भी (कार्य कारण भाव) नहीं बनता ॥

क्षणिक वादानुसार जब मृत कारण है, तब घट कार्य नहीं, जब घट कार्य है, तब मृत कारण नहीं, अर्थात् कार्य कारण में सहकार नहीं, व्यभिचार है, तब यह कैसे कहा जावे कि घट कार्य और मृत उस का नियत संपादान कारण है ॥४०॥ यदि कहो कि जो पहले से या वह कारण और जो पीछे से हो वह कार्य मानेंगे, चाहे कार्यकाल में कारण नहीं रहता, इस प्रकार हमारे क्षणिकवाद में कार्य कारणभाव बन जायगा, तो उत्तर—

पूर्वभावमात्रे न नियमः ॥ ४१ ॥ (४१)

पहले होना मात्र मानो तो नियम न रहेगा ॥

जो पहले हो वह कारण और पीछे हो वो कार्य, यदि इतना मात्र मानो तो यह नियम न रहेगा कि घट का कारण मृत ही है, कोई कह सकेगा कि घट से पहले वर्तमान मृत घट का कारण है, वा वस्त्र से पहली मृत्तिका वस्त्र का कारण है, यों तो नियम कोई न रहा, अन्धेर होगया कि जब जो किसी से पूर्वकाल में हो वह किसियों उत्तरकालस्यपदार्थ का कारण होनासकेगा ॥ ४१ ॥

क्षणिकों का खरडन करचुके, अब विज्ञानवादियों का खरडन करते हैं कि—

न विज्ञानमात्रं बाह्यप्रतीतेः ॥ ४२ ॥ (४२)

केवल विज्ञान ही (वस्तु) नहीं; क्योंकि बाह्य पदार्थ प्रतीत होते हैं ॥

अर्थात् यदि विज्ञानवादी कहें कि बन्ध का कारण क्योंबूढ़ते हो, बन्ध भी विज्ञानमात्र है अर्थात् एक स्त्रयाल सहज है । वास्तव में विज्ञान (स्त्रयाल) के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है, तो इसका उत्तर सूत्रकार देते हैं कि बाह्य पदार्थ प्रत्यक्ष प्रतीत होते हैं, अतः वे पदार्थ सत्य हैं केवल विज्ञानभाव नहीं ॥४२॥

तदभावे तदभावाच्छून्यं तर्हि ॥ ४३ ॥ (४३)

उस (बाह्य) के अभाव में उस (विज्ञान) का अभाव होने से तो शून्य हुआ ॥

यदि कोई प्रतीत होते हुवे भी बाह्य पदार्थों का अभाव माने और कहे कि स्वप्नवत् प्रतीत होते हैं, वास्तव में कुछ नहीं तो इस से विज्ञानका भी अभाव कोई कह सकेगा, तब तो शून्य (कुछ नहीं) मानना पड़ेगा ?

तो अब शून्यवादी का पक्ष खड़ा करते हैं कि-

* शून्यं तत्त्वं, भावो विनश्यति, वस्तुधर्मतत्त्वा-

द्विनाशस्य ॥ ४४ ॥ (४४)

शून्य तत्त्व है, भाव नष्ट हो जाता है, क्योंकि नाश वस्तु का धर्म है ॥ ४४ ॥
उत्तर-

* अपवादमात्रमवबुद्धानाम् ॥ ४५ ॥ (४५)

वैचर्मकों का सूत्रा कथनमात्र है ॥

विनाश प्रत्येक वस्तु का धर्म नहीं है, केवल साध्यव पदार्थ वा वस्तु में नाश देखा जाता है, निरवयव पदार्थ वा एकावयव पदार्थ में नाश नहीं है जैसे ईश्वर, जीव वा प्राकृत परमाणु का नाश नहीं। जत्र कि सूत्र ४४ का दिया हेतु (क्योंकि नाश वस्तु का धर्म है) ठीक नहीं, किन्तु सव्यभिचार हेतु है, तब उस असत् हेतु से सिद्ध किया जानेवाला शून्यवाद कैसे ठीक हो सकता है ? ॥ ४५ ॥ तथा च-

* उभयपक्षसमानक्षेप्तत्वादयमपि ॥ ४६ ॥ (४६)

दोनों पक्षों में समान रक्षा से यह (शून्य पक्ष) भी (ठीक नहीं) ॥

जैसे क्षणिक बाह्यार्थ और क्षणिक विज्ञान ये दोनों पक्ष रक्षा में कहे हैं, उन ही के समान यह शून्यपक्ष भी त्याज्य है ॥ जैसे क्षणिक बाह्यार्थ पक्ष में और क्षणिक विज्ञान वाद में प्रत्यभिज्ञा दोष था और यह प्रत्यभिज्ञा (पहचान) नहीं बनती थी कि "जिस को मैंने काशी में देखा था वही को आज जपुरा में देखता हूँ " इत्यादि। इसी प्रकार शून्यवाद में भी पहचान नहीं हो सकती, क्योंकि जिस देवदत्त को काशी में देखा था वह तो नाश के वस्तुधर्म होने से नष्ट होगया, फिर जपुरा में वह कहाँ से आया, शून्यवाद के अनुसार वह तो नष्ट हो चुका। परन्तु प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञा पहचान होती देखी जाती है, जो शून्यवाद में बन नहीं सकती। अतएव शून्यवाद में भी क्षणिक बाह्यार्थ और क्षणिक विज्ञान के तुल्य प्रत्यभिज्ञा दोष से रक्षा नहीं हो सकती, इस लिये यह पक्ष भी ठीक नहीं ॥ ४६ ॥ और भी-

* अपरूपार्थत्वमुभयथा ॥ ४७ ॥ (४७)

अपुरुषार्थता दोनों प्रकार है ॥

जैसे क्षणिकों के मतमें पुरुषार्थव्यर्थ है, वैसेही शून्यवादियों के मतमें भी पुरुषार्थ व्यर्थ है, क्योंकि क्षणिक मतमें कोईभी पदार्थ उत्तर क्षणमें आपही न रहेगा और शून्यमतमें तो सबशून्य ही है, फिर पुरुषार्थ का क्या काम ॥ ४३ ॥

यहांतक नास्तिकमतों का स्थापन और खण्डन करके फिर पूर्वकभागत आस्तिक मतों पर बन्ध हेतु का खण्डन चलाते हैं । यदि कोई कहे कि गतिविशेष से पुरुष को बन्ध है, तो भी नहीं । यथा—

*** न गतिविशेषात् ॥ ४८ ॥ (४८)**

गतिविशेष से भी (बन्ध) नहीं ॥ ४८ ॥ क्योंकि—

*** निष्क्रियस्य तदसंभवात् ॥ ४९ ॥ (४९)**

निष्क्रिय (पुरुष) को उस (गति) के असंभव से ॥

गति तो सक्रिय पदार्थ में होती है, पुरुष निष्क्रिय है, उस में क्रिया अनित्य परिणाम नहीं, अतएव गतिविशेष से भी बन्ध नहीं हो सकता ॥ ४९ ॥

यदि कोई कहे कि हम तो पुरुष को न विभु मानते हैं, न अणु, किन्तु मध्यम परिमाण वाला मानते हैं, तब तो गतिविशेष से बन्ध सग्नियेगा? क्योंकि मध्यम परिमाण में गति असंभव नहीं । इस का उत्तर—

*** मूर्तत्वाद् घटादिवत्समानधर्मापत्तावऽपि**

सिद्धान्तः ॥ ५० ॥ (५०)

मूर्त होने से घटादि के समान धर्म प्राप्त होने में सिद्धान्तकी हानि है ॥

पुरुष को नित्यमानना प्रत्येक आस्तिक का सिद्धान्त है, परन्तु पुरुष को यदि मध्यम परिमाण वाला मानकर गतिपरिणामी माने तो जैसे घटादि मध्यम परिमाण पदार्थ सावयव होने से नित्य नहीं, अनित्य हैं, वैसे ही पुरुष भी अनित्य ठहरेगा, तब नित्य पुरुष मानने रूप सिद्धान्तकी हानि होगी । अतएव मध्यम परिमाण मान कर पुरुष को मूर्त और गतिमान मानते हुए गतिविशेष को बन्ध हेतु मानना ठीक नहीं ॥ ५० ॥ यदि कहो कि पुरुष की श्रुति में गति वाला लिखा है, तो उत्तर—

*** गतिश्रुतिरप्युपाधियोगादाकाशवत् ॥ ५१ ॥ (५१)**

गति श्रुति भी उपाधि के योग से है, आकाश के समान ॥

पुरुष चलता नहीं, किन्तु अन्तःकरण चलता है जैसे रथ में बैठा हुवा रथी स्थिर है, पर रथ के चलने से रथी चलता कहा जाता है। ऐसे ही गतिरहित पुरुष की भी वेद और उपनिषदोंकी श्रुतियों गतिमान कहाती हैं। जैसे

असुस्यानाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।

तांस्ते प्रेत्याऽभि गच्छन्ति ये के चात्महनोजनाः ॥ यजुः ४०।६ ॥

इत्यादि श्रुतियों में पुरुष की गति कही गई है। सूत्र में जो आकाश का दृष्टान्त है वह निष्क्रियपने में है, विभूषने में नहीं। दृष्टान्त एकाग्र में परिणाम होता है, न कि सर्वांगों में। जैसे क्रिया परिमाणरहित घटस्थ आकाश, घट के इधर उधर चलने से चलता कहाता है, जैसे गति क्रियाके परिणाम से रहित भी पुरुष गतिमान कहा गया है, जो उसकी गति स्वयं नहीं, अन्तःकरणरूप उपाधि (घरे) से है, वास्तवमें नहीं। वास्तव स्वरूपकी श्रुतियों और स्मृतियों ने निष्क्रिय ही माना है। यथा—

१-नित्यः सर्वगतः स्याणुरचलोयं सनातनः ॥ इत्यादिस्मृतिरिति विज्ञानभिक्षुः ॥

२-बुद्धेर्गुणोनात्मगुणेन चैव आराग्रमात्रोह्यवरोऽपि दृष्टः ॥ इत्यादिश्रुतिरित्यपि स एव ॥

३-निर्गुणत्वमात्मनोऽसंगत्वादिश्रुतेः ॥ सांख्यएव ६।१०

४-असङ्गोऽयं पुरुष इति ॥ सां० १।१५ ऽपि ॥

५-असंगोऽयं पुरुषः ॥ बृह० ६।३।१५

इत्यादि में पुरुष को निर्गुण, असंग, नित्य, अचल, सनातन, बुद्धि के चलने से चलत्वारोपयाला, आराग्रमात्र=अणु कहा है ॥

जिस पदार्थ में गति = हिलना होगा वह पदार्थ परिणामी (मुतज्ञीयर) होगा जैसे हांड़ी के दही में घिलोहन रूप गति से दही का परिणाम तक्र (मठा) होजाता है, दही नहीं रहता, वैसी पुरुष में गति नहीं, पुरुष कूटस्थ है, वह अन्तःकरण की उपाधि में घिरा हुआ किसी लोक लोकान्तर में चला जाय, परन्तु स्वरूपमें अचल है अर्थात् किसी देशका परिवर्तन ही जाओ,

किसी देश की प्राप्ति हो जाओ, पुरुष पूर्व देश और उत्तर देश में कूटस्थ एकरस ही रहेगा; क्योंकि देश बदला, परन्तु पुत्तय नहीं बदला, पुरुष ज्यों का त्यों ही आकांक्ष के समान एकरस रहा, क्योंकि उसके स्वरूप में कोई गति (हिल चल) नहीं हुई, अतः पुरुष में कहीं हुई गति, वास्तव में पुरुष में नहीं हुई; किन्तु उपाधि में हुई, पुरुष तो कूटस्थ ही रहा। अतः पुत्तय गतिविशेष से बन्ध जानना ठीक नहीं ॥ ५१ ॥

यदि कहो कि कर्मजन्य अदृष्ट=प्रारब्ध से बन्ध है, तो उत्तर -

* न कर्मणाऽप्यदुर्मत्वात् ॥ ५२ ॥ (५२)

* अति प्रसक्तिरन्यधर्मत्वे ॥ ५३ ॥ (५३)

कर्म से बन्ध नहीं क्योंकि वह (कर्म) उस (पुरुष) का धर्म नहीं ॥ अन्य धर्म मानने में अतिप्रसंग (दोष) होगा ॥

यही बात १६वें सूत्र में भी (न कर्मणाऽन्यधर्मत्वादतिप्रसक्तेश्च) कह आये हैं, फिर यहाँ उस एक सूत्रस्थ ही श्रिय को ५२-५३ सूत्रों में देखने से पुनरुक्ति जान पड़ती है, परन्तु सूत्र १६वें में कर्म शब्द से साक्षात् शुभ अशुभ कर्मों का ग्रहण है, और यहाँ सूत्र ५२ में उन कर्मों से उत्पन्न हुई अदृष्ट वा प्रारब्ध का ग्रहण है, शेष सब अर्थ तुल्य है। इसी प्रकार अर्थभेद करके स्वामी हरिप्रसाद जी, सांख्यप्रवचन में विद्वान्निष्ठ, वृत्ति में महादेव वेदान्ती इत्यादि अनेक टीकाकार समाधान करते हैं, इस से अधिक कोई समाधान हम को भी प्रतीत नहीं होता ॥ ५३ ॥

* निर्मुणादिश्रुतिविरोधश्चेति ॥ ५४ ॥ (५४)

निर्मुणादि श्रुतियों से भी विरोध है ॥

यदि पुरुष का ही धर्म यह भी मान लें कि कर्मजन्यमदृष्ट का कर्ता केवल पुरुष है, तो जो श्रुति पुरुष को निर्मुणादि विशेषणविशिष्ट कहती हैं, उन से विरोध होगा। जैसा कि सूत्र ५१ के भाष्य में हम श्रुति आदि छिछ आये हैं। अतएव कर्मजन्यमदृष्ट से भी बन्ध नहीं होयक्ता ॥ ५४ ॥

यदि कहो कि न स्वभावतोऽद्वयं (७) इत्यादि उत्तर प्रत्युत्तरी के पश्चात् जो न नित्यशुद्ध ० इस १९वें सूत्र में प्रकृति पुरुष के संयोग को बन्ध माना था और उस पक्ष पर कोई आपत्ति नहीं दिखाई गई, सो भी तो ठीक नहीं, क्योंकि जो दुपण न कालयोग ० १२ वें सूत्र में कालकृतबन्ध

मानने में दिया है, वही दोष बहु मुक्त दोनों को प्रकटियोग हो जाने में आता है, तब तो समान दोष रहा ? उत्तर—

* तद्योगोप्यविवेकान्न समानत्वम् ॥ ५३ ॥ (५३)

उस (प्रकृति) का संयोग भी अविवेक से है, (अतः) समानता नहीं ॥

प्रकृति पुरुष का संयोग अविवेक से है, मुक्त जीवों में विवेक होता है । अतएव कालादि के समान मुक्त पुरुष को बहु पुण्यों के समान अविवेक न होने से बन्धन नहीं हो सकती । इस कारण १८वें सूत्रोक्तपक्ष में १२वें सूत्रोक्त दोष के समान दोष नहीं आसक्त ॥ ५३ ॥

क्यों जी ! अविवेक का नाश ही कैसे हो सकता है, जबकि वह अनादि काल से चला आता है ? उत्तर—

* नियतकारणात्तदुच्छित्तिर्वाप्तवत् ॥ ५४ ॥ (५४)

नियत कारण से उस (अविवेक) का नाश हो जाता है, अन्धकार के समान ॥

जैसे दीपक वा सूर्यादि से अन्धकारका नाश हो जाता है, वैसेही साक्षों में बताये उपायों से विवेक का उदय होता है और विवेकोदय ही अविवेक के नाश का निश्चित कारण है, उसी विवेकोदय से अविवेक का नाश हो जा सकता है, जैसा कि समानतन्त्र योगदर्शन २। २६ में कहा है ॥ ५६ ॥

यदि कहो कि प्रकृतिपुरुष के विवेक हो जाने पर भी अन्य अविवेक मोक्ष में बाधा डालते रहेंगे ? तो यह उत्तर है कि—

* प्रधानाऽविवेकादन्याऽविवेकस्य तद्धानेहानम् ॥ ५५ ॥ (५५)

अन्य अविवेक प्रकृति के अविवेक से होते हैं, (अतः) उस अविवेक के नाश में अन्य अविवेकों का भी नाश हो जाता है ॥

जब प्रकृति के विषय में विवेक से अविवेक नष्ट हो जाता है, तो प्रधान (प्रकृति) के कार्य महत्तरवादि के अविवेक अपने आप नष्ट हो जाते हैं ॥ ५५ ॥

यदि कहो कि जब विवेक से मोक्ष है और अविवेक से बन्ध, तो बन्ध के आवश्यक होते हुए पुरुष को नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव कहना ठीक नहीं, जैसा कि सूत्र १८ में कहा था ? उत्तर—

* बाह्यमात्रं न तु तत्त्वं चित्तस्थितैः ॥ ५६ ॥ (५६)

कथनमात्र है, न कि यथार्थ, क्योंकि (बन्धादि) चित्तस्थित हैं ॥

अविवेक बन्ध इत्यादि चित्तके धर्मे हैं और चित्तमें ही स्थित हैं, पुरुष में नहीं, पुरुष में कहे जाते हैं वा प्रतीतमात्र होते हैं, वास्तव में स्वरूप से पुरुष को बन्धादि नहीं, अतः पुरुष के नित्यशुद्धमुक्त स्वभाव भानने में कोई दोष नहीं। बुद्धि वा चित्त के सामीप्य से पुरुष में बुद्धि के धर्म ऐसे प्रतीत होने लगते हैं, जैसे स्फटिक बिछौर में जपापुष्प की सुगंध। वास्तव में ती जपापुष्प ही रक्त है, स्फटिक रक्त नहीं, परन्तु समीप होने से जपापुष्प की रक्तता स्फटिक में भलकती है। जैसे कोई प्रतीत मात्र करता है कि स्फटिक रक्त है, पर स्फटिक की रक्तता बाहुमात्र अर्थात् कथनमात्र है, वास्तविक स्फटिक का स्वरूप तो नित्य निर्मल, नीरह, स्वच्छ है। ऐसे ही पुरुषका स्वरूप तो नित्य जैसे का तैसा स्वच्छ निर्मल निर्गुण उसी का त्यों ही रहता है, पुरुष की गिन्न अवस्था जैसी बन्ध में है वैसीही मोक्ष में है, अपरिणामी पुरुष के स्वरूप में न तो बन्ध समय में कुछ अन्तर पड़ता है, न मोक्षकाल में कोई भेद होता है। केवल बुद्धिबाह्यर्ष से बन्धादि व्यवस्था व्यावहारिक है, इसी को सुत्र में बाहुमात्र कहा है ॥ ५८ ॥

यदि कहो कि अब वास्तव में बन्धादि नहीं, केवल कथनमात्र है, तो बन्धनाश के लिये विदेकीदय को उपाय वा उपदेश व्यर्थ है, युक्तिसे ही जान लिया कि बन्ध कोई वस्तु नहीं ? उत्तर—

*** युक्तितोऽपिनवाच्यते, दिङ्मूढवदऽपरीक्षाकृते ॥ ५९ ॥ (५९)**

युक्ति से भी (बन्ध) हट नहीं सका, बिना साक्षात् ज्ञान के, जैसे दिशा झूठने वाला ॥

कभी २ अविवेक से मनुष्य को दिशाश्रम हीजाता है, तब वह पूर्व की पश्चिम वा उत्तर को दक्षिण इत्यादि विपरीत जानने लगता है, तो यद्यपि उस का सलटा जानना कथनमात्र है, वास्तव में तो दिशा बदली नहीं, परन्तु वह कथनमात्र भी दिशाश्रम तब तक दूर नहीं होता जब तक सूर्य-दयादि साधनों से साक्षात् ज्ञान न हो। ऐसे ही बन्ध वास्तव में न हो, परन्तु जब तक विदेकीदय से कथनमात्र बन्ध को भी दूर न किया जावे तब तक बन्ध की निवृत्ति तो नहीं होती, अतएव अविवेकख्याति कराने वाले वा उपाय बताने वाले शास्त्र व्यर्थ नहीं ॥ ५९ ॥

जिन प्रकृति महत्तत्त्वादि से पुरुष की विवेकज्ञान होकर मुक्ति होवे, उन की सिद्धि किस प्रकार हो, सो कहते हैं:-

* अचाक्ष षाणामनुमानेनसिद्धिर्धूमादिभिरिववह्नेः॥६०॥(६०)

अदृष्ट पदार्थों की अनुमानसे सिद्धि होती है, जैसे धूमादिकों से अग्नि की ॥

प्रकृति आदि कई पदार्थ अदृष्ट अचाक्षुष प्रत्युत अतीन्द्रिय हैं जोकि भी इन्द्रिय से भी ग्रहण नहीं होते, उनकी सिद्धि में अनुमान प्रमाण है । जैसे धूमादि को देख कर अदृष्ट अग्नि का अनुमान किया जाता है ॥ ६० ॥

अब उन प्रकृत्यादि २५ पदार्थों का परिगणनपूर्वक निर्देश करते हैं, जिन में विवेक होकर मोक्ष हो:-

* सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृति, प्रकृतेर्महान्, महतोऽहंकारोऽहंकारात्पञ्चतन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं, तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि, पुरुष इति पञ्चविंशतिर्गणः॥६१॥(६१)

१-सत्त्व रजस् तमस् की साम्यावस्था=प्रकृति, प्रकृति से २-महत्तत्त्व, महत्तत्त्व से ३-अहंकार, अहंकार से ४-८ पांच तन्मात्र और ९-१९ दोनों प्रकार के इन्द्रिय (११ मन रहित), तन्मात्राओं से २०-२४ पांचस्थूल भूत और २५-एक पुरुष, यह पञ्चविंशति-२५ का गण=समूह है ॥

१ पुरुष और २४ अन्य पदार्थ हैं, इन २४ पदार्थों और पुरुष में अज्ञानियों को विवेक नहीं होता, वे प्रकृत्यादि को ही पुरुष भी मान बैठते हैं । शास्त्र का तात्पर्य इस बात में ही है कि मुमुक्षु लोग प्रकृति और उस के कार्य महत्तत्त्वादि से पुरुष को भिन्न अपरिभाषी चेतन कार्य कारण दोनों से विलक्षण समझ जावें, यही विवेक है । इस सूत्र में आये सत्त्व रजस् तमस् ३ द्रव्य हैं, वैशेषिक की परिभाषा वाले गुण नहीं । इन तीनों को लोक में वा शास्त्र में गुण इसलिये कहने लगे हैं कि पुरुष को बाधने वाली प्रकृतिरूपिणी रस्सी के ये ३ गुण=लड़ हैं, जैसे तीनों लड़ की दूढ़ रस्सी तिलड़ी भनी हुई पशु को बाधती है, वैसे सत्त्वादि तिलड़ी प्रकृति का अविवेकित बन्धन पुरुष को होता है । इन सत्त्वादि तीनों को सब टीकाकार द्रव्य ही मानते हैं, वैशेषिकाभिमत गुण नहीं । यथा विज्ञानभिक्त कहते हैं कि:-

सत्त्वादीनि द्रव्याणि, न वैशेषिका गुणाः, संयोग
विभागश्चात् । लघुत्वगुरुत्वचलत्वादिधर्मकत्वाच्च ।

तेष्वत्र शास्त्रे श्रुत्यादौ च गुणशब्दः पुरुषोपकरणत्वात् ॥

अर्थात् सत्त्वादि द्रव्य हैं, न कि वैशेषिक मत के गुण, क्योंकि संयोग विभागयुक्त हैं (गुण संयोग विभाग रहित होते हैं) तथा हलके भारी चलते फिरते इत्यादि धर्मयः होने से भी (सत्त्वादि द्रव्य हैं; गुण नहीं) । परन्तु इन धर्मों को सांख्य शास्त्र और श्रुति आदि में गुण शब्द से कहा है सो इस कारण कि ये पुरुष के उपकरण (बन्धनसाधन) हैं ॥

इसी प्रकार महादेव वेदान्तिकृत वृत्ति में भी कहा है कि—

लघुत्वादिगुणयोगात्सत्त्वादित्रयं द्रव्यम् तत्र

गुणशब्दस्तु पुरुषोपकरणत्वात् ॥

अर्थात् लघुत्वादि गुणवान् होने से सत्त्वादि तीनों द्रव्य हैं । इन में गुण शब्द का व्यवहार इस कारण हुआ कि ये पुरुष के उपकरण हैं । स्वामी हरिप्रसाद जी कृत वैशिष्ट्यवृत्ति में भी ऐसा ही कहा है कि—

सत्त्वरजस्तमांसि द्रव्याणि । न तु गुणाः । संयोगविभाग
लघुत्वचलत्वगुरुत्वादिधर्मकत्वात् । गुणशब्दप्रयोगस्तु
रज्जुसाम्यात्पुरुषबन्धहेतुतयैषाचारिकः ॥

अर्थात् संयोग, विभाग, लघुत्व, चलत्व, गुरुत्वादि धर्म वाले होने से सत्त्व रज तम द्रव्य हैं, न कि गुण । गुण शब्द का प्रयोग औपचारिक है क्योंकि पुरुष के बांधने की रस्सी के समान (ब्रह्मति रस्सी के) सत्त्वादि ३ गुण = लड़ हैं ॥ इसी प्रकार अन्य टीकाकार मानते हैं । वैशेषिक में गुण शब्द का अन्य अर्थ और सांख्य में गुण शब्द का अर्थ द्रव्य होने से शास्त्रों का परस्पर विरोध नहीं, क्योंकि प्रत्येक शास्त्रकार अपनी परिभाषा जुड़ी जुड़ी करते हैं तो भी विरोध कोई नहीं । यूनानी पाणिनि मुनि ने—अदेकगुणः १ । १ । १ सूत्र में अपने शास्त्र में गुण का लाक्षणिक अर्थ अ, ए, ओ, ३ अक्षर किये हैं, ती भी वही पाणिनि—वोतो गुणवचनात् ४ । १ । ४४ इत्यादि सूत्रों में वैशेषिकाभिमत गुण शब्द का अर्थ लेते हैं, विरोध होता तो ऐसा क्यों होता ॥

इन सत्त्वादि तीनों द्रव्यों की अकाये दशा वा अवस्था अवधारणा-
प्रस्था कहिये, प्रकृति कह्यती है। अर्थात् सामान्य अवस्था, बाहे सत्तादि तीनों
मिल कर प्रकृति हैं-॥

अब ये सत्त्वादि तीनों द्रव्य-सामान्यावस्था से विषमावस्था वा कार्या-
वस्था को प्राप्त होने लगते हैं तो पहले पहल जो परिणाम वा विकार वा कार्य
उत्पन्न होता है उस को महत्तत्त्व कहते हैं। प्रकृति वंश में पहली सन्तान
यही है। इसी को बुद्धि तत्त्व भी कहते हैं। यह बुद्धि न्यायशास्त्रीक बुद्धि
नहीं है न्याय में बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्पान्तरम् १।१५ सूत्र में ज्ञान-
का नाम बुद्धि है या आत्मा (पुरुष) का गुण है, न कि स्वतन्त्र द्रव्य, परन्तु
यहां महत्तत्त्व द्रव्य है जो प्रकृति का कार्य है। कोई कहेंगे कि प्रकृति और
उस के समस्त कार्य तो जड़ हैं और बुद्धि जानने का काम देती है, वह जड़
वा प्राकृत कैसे हो सकती है ?

उत्तर-जिस प्रकार जड़-आँख भी देखने और देखकर रूप जानने का
काम देती है, जड़ कान सुनने से शब्द-ज्ञान का कार्य देते हैं, जड़ त्वचा स्पर्श
ज्ञान कराती है, जड़ घ्राण भी गन्ध-ज्ञान में सहायता देता है और जड़ रसना
भी कटुतिक्तादि को बोधित कराती है, इतने से कोई क्या कह सकता है
कि इन्द्रियें चेतन हैं ? अवयव क्या कोई मानेगा कि चक्षुरादि इन्द्रियें प्राकृत
नहीं हैं ? कोई नहीं। अब ज्ञानसाधनतामात्र से इन्द्रियें चेतन नहीं, तो
ज्ञानसाधनतामात्र से बुद्धि को चेतन क्यों माना जाये ? और प्रकृति का
प्रथम कार्य जानने में क्यों शङ्का की जाये ? वास्तव में जैसे आत्मा के दूर
हो जाने पर चक्षुरादि इन्द्रियें रूपादि ज्ञान नहीं करातीं, इसी प्रकार आत्मा के
उत्क्रान्त (अदूर छोड़ देने) होने पर बुद्धितत्त्व वा महत्तत्त्व भी ज्ञान नहीं
कराता। अतः महत्तत्त्व वा बुद्धि की प्राकृतता वा अजुता सुस्पष्ट है ॥

प्रश्न-न्यायदृष्टान्त १ अध्याय १ आ० १२ सूत्र में इन्द्रियों का उपादान-
कारण पञ्चभूतों को माना है और इस के विरुद्ध सांख्यद० २ अ० २० सूत्र
(अहंकारिकत्व० इत्यादि) में प्रतिपादन किया गया है कि पञ्चभूत-
इन्द्रियों के कारण नहीं हैं सो विरोध क्यों है ?

उत्तर-पदार्थों की संख्या वा विभाग सब शास्त्रों में एक सा नहीं हैं ॥
न्याय में प्रथम १६ पदार्थ प्रमाणादि बता कर उन १६ में से दूसरे प्रमेय
के १२ भेद ये हैं कि-

आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिः १।१।६

१-आत्मा, २ शरीर, ३ इन्द्रिय, ४ अर्थ (विषय), ५ बुद्धि, ६ नगम् ७ प्रवृत्ति
८ बोध, ९ प्रेत्यभावा, १० कल, ११ दुःख और १२ मोक्ष। परन्तु इन में यह नहीं
कहा कि ये १२ वा १६ द्रव्य हैं, या गुण, कर्म हैं। इस व्यवस्था को वैशेषिक
ने ठीक किया है और ६ पदार्थ विभाग करके माने हैं। तब क्या वैशेषिक
के न्याय का कोई विरोध हो गया? कुछ नहीं। संसार के पदार्थों का कोई
क्षेत्र गिनता है, कोई क्षेत्र, कोई कुछ संज्ञा रखता है, कोई कुछ। ये बातें
विरोध की नहीं। इस प्रकार विचार से ज्ञात होता कि जिन जगत् के उपा-
दान की सांख्यशास्त्र से एक संज्ञा प्रकृति की है, उसी की न्यायदर्शनकार
ने कारणद्रव्य नामकर पञ्चभूत संज्ञा रखी है। तब न्याय का भूमों से
संविद्र्योत्पत्ति सापना अपने मत को उपादान कारणरूप पञ्चभूत (जिन को
सांख्य में सत्त्वादि की साम्यावस्था कहकर प्रकृति माना है), के अभिप्राय से
है, न कि सांख्याभिमत प्रकृति के बाँचे कार्य पञ्चस्थूलभूतों के, और हम समझते
हैं कि इसी कारण सांख्यदर्शन के मखेता ने बुद्धिमानों की है जो सूत्र १।५१
में स्थूलभूतानि कहते हुये कार्यरूप पञ्चभूत बताने की ही स्थूल शब्द
विशेषार्थ रख दिया है कि कोई न्याय के कारण द्रव्य पञ्चभूतभूतों का
अर्थ न समझले। बस जब व्यवस्थाशेद है और न्याय में कारणभूतों का
कार्य इन्द्रियें बताई हैं, और सांख्य में कार्य (स्थूल) पञ्चभूत गिनाये हैं
तब सांख्यकार ने-

अहंकारिकत्वश्रुतेर्न भौतिकानि २।२०

ये इन्द्रियों के भौतिकत्व का जो खण्डन किया है वह अपने मत के
स्थूल भूतों का कार्य न मानते हुये किया है, न कि न्यायाभिमत कारण वा
प्रथमपञ्चभूतों के कार्यत्व का। अतएव परस्पर न्याय सांख्य में इस अंश में
विरोध नहीं ॥

जिस प्रकार इस सूत्र में प्रकृति का निर्देशमात्र है, कुल लक्षण नहीं, इसी
प्रकार इस सूत्र में महदादि का भी नामनात्र निर्देश से बताया है। दोनों
प्रकार के इन्द्रियों से तात्पर्य अन्तःकरण और बहिःकरणभेद नाम दो भेद
हैं उन में से अन्तःकरण में १ मन है, बहिःकरण में पांच ज्ञानेन्द्रिय और
पाँच कर्मेन्द्रिय हैं। सब मिलकर ११ हुये। पाँच ज्ञानेन्द्रिय ये हैं १-ज्ञान,

२-त्वचा, ३-आंख, ४-रक्ता और ५ नाविका। पांच कर्मेन्द्रिय यहाँ १-हाथ, २-पांव, ३-घाणी, ४-उपस्थ और ५ गुदा। जिस प्रकार पांच कर्मेन्द्रियों से अन्तर्गत १ हाथ है, उस हाथ के दो भेद हैं १ दहना २ बाया। अथवा दहिने बायें भेद से दो पांव वा पशुओं से चार पांव भी १ पाद इन्द्रिय के अन्तर्गत हैं, वैसे ही स्नान के अन्तर्गत चंदी का भेद अस्ति भी समझना चाहिये ॥

पुरुष शब्द से १ परमेश्वर और असंख्य जीवों का ग्रहण है क्योंकि असंख्य जीवात्मा और १ परमात्मा पुरुष शब्द के अर्थ हैं गुण शब्द को सूत्र के अन्त में है वह समुदाय वा समूह का अर्थ देता है। इस पर विज्ञानभिक्षु लिखते हैं कि—

सत्त्वादीनां प्रत्येकव्यक्त्याऽऽनन्तत्वं गुणशब्दोक्तिः

अर्थात् सत्त्वादि में एक एक व्यक्तिकी अनन्तता को गुणशब्द कहता है। सत्त्व अनेक हैं, महत्तरा अनेक हैं, अहङ्कार भी अनेक हैं जो प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न २ हैं। ऐसे ही ५ तन्मात्र ५ रूपलक्षित और पुरुष भी अनेक का अनन्त हैं ॥

यद्यपि यहाँ सांख्यदर्शन में ३२मादि २५ पदार्थों पदार्थ द्रव्यरूप ही हैं; तथापि वैशेषिक में कहे द्रव्य गुण कर्मादि सब इन्हीं से अन्तर्गत हैं, इस प्रकार की पुष्टी विज्ञानभिक्षु भी करते हैं। वे कहते हैं कि—

धर्मधर्म्यऽभेदात् गुणकर्मसामान्यादिनामनैवान्तर्भावः

धर्म और धर्मों को भिन्न २ न गिने तो गुण कर्म सामान्य आदि इन्हीं सांख्योक्त २५ पदार्थों में अन्तर्गत रहते हैं ॥

सादृश्य में धर्मों से मणक् धर्म है भी नहीं। जैसे पृथिवी द्रव्य और ठोस का गन्ध गुण है, परन्तु गन्धगुण न हो तब पृथिवी क्या है? कुछ लक्ष नहीं सकते। द्रव्य की श्वेतता आदि समस्त गुण न रहें तब क्या द्रव्य रहेगा? कभी नहीं। इस प्रकार सूक्ष्म विचार किया जावे तो धर्मों से भिन्न धर्म (गुण कर्म इत्यादि) ठहर न सकेगा। इस प्रकार इन २५ पदार्थों में सब कुछ अन्तर्गत न माने और इन से भिन्न भी कोई पदार्थ जाने तो सब व्याज में न कहे हुये अन्य पदार्थों से पुरुष के भिन्नतारूप विशेष इस व्याजद्वारा न रहे। अतएव सब पदार्थों का अन्तर्भाव इन्हीं २५ में है, ऐसा जानना चाहिये और असंख्य सत्त में असंख्य पदार्थ सामान्य, पञ्चाभा सूचता है। वैसे-

विक्रम में जो शिक्षा और काल दो द्रव्य गिनाये हैं, वे संख्य के आकाश पदार्थ की अन्तर्गत हैं जो आकाश में प्रभूतों में एक है जैसा कि इसी संख्य में आगे २ । १२ में कहेंगे कि-दिक्कालावाकाशादिभ्यः ॥

ये ही २५ पदार्थ कहीं एक दूसरे में अन्तर्गत माने जायें १ वा ६ वा १६ सत्यादि अनेक प्रकार से वर्णित हैं जैसा कि १ कविकहना है या हम विज्ञान-सिद्धिभाष्य से समझते हैं-

एकस्मिन्नापि दृश्यन्ते अविष्टानीतराणि च ।

पूर्वस्मिन् वा परस्मिन् वा तत्त्वे तत्त्वानि सर्वशः ॥१॥

इति नाना प्रसंख्यानं तत्त्वानामृपिभिः कृतम् ।

सर्वं न्याय्यं युक्तिमत्त्वाद्बिदुषो किमशौभनम् ॥ २ ॥

अर्थात् एक तत्त्व में अथ तत्त्वों की अन्तर्गत गिन कर अनेक क्वदियों ने तत्त्वों की अनेक प्रकार की संख्या बताई है जो सभी युक्तियुक्त होने से न्याय्य (ठीक) है, विद्वानों को क्या अशौभन है ? वे सब प्रकार से निरूपण कर सकते हैं, यह ब्रह्मवेभवा का फल है ॥

ये ही चार पदार्थ प्रश्नोपनिषद् ४ । ८ में कहे हैं कि:-

पृथिवी च पृथिवी मात्रा चापश्चापो मात्रा च

तेजश्च०.....प्राणश्च विधारयितव्यं च ॥

ये ही सब जब प्रलय काल में परमात्मा में लय को प्राप्त हो जाते हैं, तब १ तत्त्व कहा जाता है, परन्तु लय का अर्थ वृत्तनभाव से रहना है, नाश नहीं, इस बात को प्रसिद्ध वेदान्ती विज्ञानभिक्षु भी स्वीकार करते हैं कि-

लयस्तु सूक्ष्मीभावेनाऽवस्थानं न तु नाश इति

भिस से स्पष्ट है कि वेदान्ती लोग जो अद्वैत शब्द का ठीक तात्पर्य समझे हैं वे जीवात्मा वा प्रकृति का नाश नहीं मानते केवल परमात्मामें लीन होकर रहना मानते हैं। इसी युक्ति से उपनिषदों में जहां जहां अद्वैत-वाद की धंका सठती है तब सब का समाधान हो जायगा ॥

यस पृथ्वी को भाव को लेकर औमान् पं० ईश्वरकृष्ण जी अपनी सांख्यकारिका में इस प्रकार लिखते हैं कि-

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महादाद्याः प्रकृतिर्विकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥

श्रीमान् गौडपादाचार्यकृत श्रीकृतानुसार कारिका का अर्थ यह है कि इन २१ पदार्थों के ४ भेद हैं । १-प्रकृति प्रकृति । २-प्रकृति विकृति । ३-विकृति और ४- न प्रकृति न विकृति । १-सूक्ष्मप्रकृति (प्रधान) है जो किसी का विकार न होने से प्रकृति है और महत्तत्त्वादि का उपादान होने से प्रकृति है ॥

२-दूसरे ७ बातें पदार्थ प्रकृति और विकृति हैं वे ७ ये हैं १-महत्तत्त्वं, २-अहंकार, ३-७ पाँच तन्मात्र=शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध । ये प्रकृति और विकृति इस प्रकार हैं कि १-महत्तत्त्वं है जो सृष्टि प्रकृति का विकार होने से विकृति और अहंकार का उपादान होने से प्रकृति । २-अहंकार है जो महत्तत्त्वं का विकार होने से विकृति और पाँच तन्मात्रों का उपादान होने से प्रकृति । ३-शब्द, तन्मात्र है जो अहंकार का विकार होने से विकृति और आकाशका उपादान होने से प्रकृति । ४-स्पर्श है जो अहंकार का विकार होने से विकृति और वायु का उपादान होने से प्रकृति । ५-रूप है जो अहंकार का विकार होने से विकृति और अग्नि का उपादान होने से प्रकृति । ६-रस है जो अहंकार का विकार होने से विकृति और जल का उपादान होने से प्रकृति और ७-गन्ध तन्मात्र है जो अहंकार का विकार होने से विकृति और पृथ्वी (पाँचवें स्थूल भूत) का उपादान होने से प्रकृति है ॥

३-विकृति-वे १६ पदार्थ हैं, जो केवल विकृति हैं, प्रकृति (उपादान) नहीं । वे १६ ये हैं-५ घटने नष्ट, ५ कर्मेन्द्रिय १ मन, ५ स्थूलभूत । इन सोलहों में से १० इन्द्रिय और ११ मां मन भी अहंकार का विकार होने से विकृति हैं तथा ५ स्थूलभूत हैं जो ५ तन्मात्रों की विकृति (कार्य) हैं ॥

४-पुरुष है जो न प्रकृति है, न विकृति है । प्रकृति प्रचलित नहीं कि उस से कोई विकार नहीं उत्पन्न होता । विकृति इस लिये नहीं कि पुरुष किसी से विकाररूपेण उत्पन्न नहीं हुआ ॥ ६१ ॥

अब यह देखकर कि २१ पदार्थों में सूक्ष्मभूत भूतादि का बोध तो प्रत्यक्ष से है, परन्तु प्रकृत्यादि २७ पदार्थों का बोध कैसे हो ? सो बताते हैं:-

* स्थूलात्पञ्चतन्मात्रस्य ॥ ६२ ॥ (६२)

स्थूला से पांच तन्मात्र का (अनुमान से बोध होता है) ॥

पृथिव्यादि पांच रूपभूतों से उन के सूक्ष्म कारण पांच तन्मात्रों का बोध होता है, क्योंकि कार्यको जानकर कारण का अनुमान से बोध हुआ करता है ॥ अनुमानेन बोधः अतस्ते पञ्च सूत्र ६० में से आती है ॥ ६२ ॥

* बाह्याभ्यन्तराभ्यां तैश्चाऽहंकारस्य ॥ ६३ ॥ (६३)

बाह्य और आभ्यन्तरी (दोनों प्रकार के मन्त्र आदि इन्द्रियों) से तथा उन (पांच तन्मात्रों) से अहङ्कार का (अनुमान से बोध होता है) ॥

क्योंकि कार्य से कारण का बोध हुआ करता है अतः ११ इन्द्रिय और पांच तन्मात्र कार्यों से उन के कारण अहङ्कार का बोध होता है ॥ ६३ ॥

* तेनान्तःकरणस्य ॥ ६४ ॥ (६४)

उत्त (अहङ्कार) से अन्तःकरण (महत्तत्त्व या बुद्धि तत्त्व) का (अनुमान से बोध होता है) ॥

यद्यपि अन्यत्र अन्तःकरण शब्द से मन बुद्धि वित्त अहङ्कार चारों का ग्रहण हुआ करता है, परन्तु यहां ६२ । ६३ सूत्रों में मन और अहङ्कार का पृथक् निर्देश होने से अशुद्धि और अनप्राप्त महत्तत्त्व का ग्रहण ही प्रसक्तता चाहिये ॥ ६४ ॥

* ततः प्रकृतेः ॥ ६५ ॥ (६५)

उत्त (महत्तत्त्व) से प्रकृति का (अनुमान से बोध होता है) ॥ ६५ ॥

इस प्रकार कार्य से कारण का अनुमान करके प्रकृति आदि १८ पदार्थों का बोध कहा, परन्तु पुरुष तो न किसी का कार्य है, न उपादान कारण है, उस का बोध किस प्रकार हो ? उत्तर—

* संहतपरार्थत्वात्पुरुषस्य ॥ ६६ ॥ (६६)

संहतों के परार्थ होने से पुरुष का (अनुमान से बोध होता है) ॥

प्रकृति और महत्तत्त्वादि २१ कार्य पदार्थ संहत हैं, जो अपने लिये कुछ नहीं, परार्थ हैं। जैसे वस्त्र, भोजन, शय्यादि पदार्थ अपने लिये नहीं किसी अन्य के लिये होते हैं वैसे ही प्रकृत्यादि २४ पदार्थ भी अन्य के भोग मोक्ष का साधन हैं और जिस के भोग मोक्ष का साधन हैं वही पुरुष है जो संहतों के परार्थ होने रूप धारण करनेवाला अनुमान से जाना जाता है ॥ ६६ ॥

तो क्या जेने स्थूलभूतादि के कारण पट्टतन्मात्रादि बताये ऐसे ही प्रकृति का भी कोई कारण है ? नहीं, वो कहते हैं:-

* मूलं मूलाऽभावादऽमूलमूलम् ॥ ६७ ॥ (६७)

मूल में मूल न होने से मूल, अनन्यमूल है ॥

नक्षत्रादि २३ तर्कों का मूल प्रकृति है जिस का मूल कारण अन्य कोई नहीं, अतः यह मूल प्रकृति उन्मूल है अर्थात् अन्यमूलरहित स्वयं ही शेष २३ का मूल कारण है ॥ ६७ ॥

यदि कोई प्रकृति से भी परम्परा चलावे तो उत्तर-

* पारम्पर्येऽप्येकत्र परिनिष्ठेति संज्ञामात्रम् ॥ ६८ ॥ (६८)

परम्परा होना मानने में भी एकत्र समाप्ति मानने पर तब नाम मात्र (विवाद) है ॥

यदि कोई प्रकृति से परे अन्य मूल, उस से परे अन्य इत्यादि परम्परा चलावे तो भी किसी एक को सब से परे मानेगा, और उस का कुछ नाम (प्रकृति नाम न रख कर) रखेगा, हम उसी को प्रकृति कहेंगे, तब हम वादि प्रतिवादियों में नाम मात्र वा संज्ञामात्र भेद रहेगा । वास्तविक भेद नहीं ॥ ६८ ॥ क्योंकि-

* समानः प्रकृतेर्द्वयोः ॥ ६९ ॥ (६९)

दोनों (पक्षों) में प्रकृति का (एक मानना) समान है ॥ ६९ ॥

* अधिकारित्रैविध्यान् नियमः ॥ ७० ॥ (७०)

अधिकारियों के विविध होने से नियम नहीं ॥

सप्तम अध्याय अध्याय ३ प्रकृति के अधिकारी होते हैं, उस कारण यह नियम नहीं हो सक्ता कि इस सुगम उपाय से, जो यहां वर्णित है, सब को विवेक हो चाहे और सब की सुक्ति हो जाये ॥ ७० ॥

प्रकृति आदि के कारण कार्यभाव को तो कह चुके, अब उस का क्रम कहते हैं:-

* सहस्राख्यमाद्यं कार्यं तन्मनः ॥ ७१ ॥ (७१)

सहस्र नामक पहला कार्य है वह मननात्मक (वृत्ति=बुद्धि) है ॥

यहां मनः शब्द से एकादशमें इन्द्रिय मन का ग्रहण नहीं, यह ती उभ-
यमिन्द्रियम् कहने से अहंकार का कार्य है सो तीसरा कार्य है; आद्य कार्य
यहां मनः शब्द से मुहि ही ग्रहण करना चाहिये ॥ ५१ ॥

* चरमोऽहंकारः ॥ ७२ ॥ (७२) :

इस से अगला (दूसरा) अहंकार है ॥ ७२ ॥

* तत्कार्यत्वमुत्तरेषाम् ॥ ७३ ॥ (७३) :

अगले (१ इन्द्रियें, ५ तन्मात्र) उस (अहंकार) के कार्य हैं ॥
इसी से यह भी समझना चाहिये कि पञ्चतन्मात्रों का कार्य स्थूल सूत है ॥ ७३ ॥

* आद्यहेतुता तद्द्वारा पारम्पर्येऽप्यणुवत् ॥ ७४ ॥ (७४)

परम्परा भाव में भी उस (महदादि) के द्वारा आद्य (प्रकृति) को
अणु के समान हेतुता है ॥

यद्यपि नष्ट आदि कार्य भी उत्तरोत्तर अग्रे से अगलों के कारण हैं
तथापि परम्परा से महदादि के द्वारा प्रकृति सब का आदि कारण है ॥ ७४ ॥

* पूर्वभावित्वे द्वयोरेकतरस्य हानेऽन्यतरयोगः ॥ ७५ ॥ (७५)

यदि पूर्व होने से दोनों (प्रकृति पुरुष) को (कारण मानें), ती एकतर
युक्त को छोड़ने पर अन्यतर (प्रकृति) को योग है ॥

यदि कोई सोचे कि जैसे प्रकृति सब से पहली है, किसी से उत्पन्न नहीं
इस लिये वह सब का उपादान कारण मानी गई, ऐसे ही पुरुष में भी ती
पूर्वभावित्व है, अर्थात् पुरुष भी ती महदादि सब से पहला है, उस को भी
उपादान कारण क्यों न मान लें ती उत्तर यह है कि यद्यपि प्रकृति और पुरुष
दोनों ही पूर्वभावी हैं परन्तु उन दोनों से विकाररहित होने से पुरुष
में उपादानता का हान (त्याग) होने पर अन्य रही प्रकृति, उसी में उपा-
दानकारणता युक्त है ॥ ७५ ॥

* परिच्छिन्नं न सर्वोपादानम् ॥ ७६ ॥ (७६)

परिच्छिन्न (एक देशीय पदार्थ) सब का उपादान नहीं हो सक्ता ॥
प्रकृति को छोड़ कर महत्तत्त्वादि पदार्थ परिच्छिन्न हैं, वे सब का उपा-
दान नहीं हो सक्ते ॥

* तदुत्पत्तिश्रुतेऽऽ ॥ ७७ ॥ (७७)

उस की उत्पत्ति के श्रवण से भी ॥

परिच्छिन्न सव पदार्थों की उत्पत्ति भी सुनी जाती है, इससे भी वह सव का उपादान नहीं हो सकते । जैसा कि बृहदारण्यक उपनिषद् १।४।७ में कहा है कि तद्देदंतर्ह्यव्याकृतमासीत्तत्राग्निरूपाभ्यामेवव्याक्रियते इत्यादि । अर्थात् प्रथम अव्याकृत प्रधान वा प्रकृति एक पदार्थ था, उस से से अन्य पदार्थ बनते गये और उन के नाम और रूप होते गये ॥ ७७ ॥

यदि कहो कि अभाव से ही जगत् की उत्पत्ति मानने में क्या दोष है ? तो उत्तर—

* नावस्तुनोवस्तुसिद्धिः ॥ ७८ ॥ (७८)

अवस्तु से वस्तु की सिद्धि (उत्पत्ति) नहीं हो सकती ॥ ७८ ॥

यदि कहो कि जगत् की भी इस अवस्तु ही मान लेंगे, जैसे रस्सी में सांप, सीप में चान्दी इत्यादि अवस्तु भी वस्तु जान पड़ती हैं, जैसे अवस्तुरूप जगत् भी वस्तुरूप से प्रतीत होता है । इस में क्या दोष है ? उत्तर—

* अबाधाददुष्टकारणजन्यत्वाच्च नाऽवस्तुत्वम् ॥ ७९ ॥ (७९)

अबाध होने और अदुष्ट कारण से उत्पन्न हुवा होने से (जगत् की) अवस्तुत्व नहीं है ॥

जैसे रस्सी का सांप वा सीप की चान्दी समझना, आग्निमूलक है, आग्नि निवृत्त होने पर बाधित है, जैसे जगत् की प्रतीति बाधित नहीं, वह बाध-रहित है, और अनात्मक प्रतीति इन्द्रियों के दोष से उत्पन्न होती है, जैसे रस्सी में सांप, वा दीपक की एक उद्योति में २ वा ३ वा ४ उद्योति प्रतीत होती हैं, वह प्रतीति दुष्ट कारणजन्य है, परन्तु जगत् अदुष्टकारणजन्य है । अतः अवस्तु नहीं ॥ ७९ ॥

यदि कहो कि अभाव से आवोत्पत्ति ही क्यों न मान लें ? तो उत्तर—

* भावे तद्योगेन तत्सिद्धिरभावे तदभावात्

कुतस्तरां तत्सिद्धिः ॥ ८० ॥ (८०)

भाव माने तो उच (भाव) से उच (कारण के भाव) की भी सिद्धि होगी और अभाव माने तो उच (भाव) की सिद्धि काहे से हो ? ॥ ८० ॥

तो क्या कर्म ही जगत् का उत्पादन कारण है ? नहीं—

* न कर्मण उत्पादानत्त्राऽयोगात् ॥ ८१ ॥ (८१)

कर्म को उत्पादनपन के अयोग से (कारणत्व सिद्ध) नहीं ॥

कर्म निमित्त कारण ती है और तो फलता है, परन्तु कर्म किसी का उत्पादन नहीं बन सकता, क्योंकि द्रव्य से द्रव्य उत्पन्न हो सकता है, कर्म से द्रव्य नहीं ॥ ८१ ॥

यदि कहो कि कर्म उत्पादन नहीं, पर निमित्त कारण तो है, जब परम जगत् की उत्पत्ति में निमित्त कारण हैं, तो उन वैदिककर्मों से ही मोक्ष भी हो जायगा, प्रकृति पुरुष के विवेकज्ञान की क्या आवश्यकता है ? तो उत्तर—

* नाऽऽनुश्रविकादपि तत्सिद्धिः साध्यत्वेना-

ऽऽवृत्तियोगादऽपुरुषार्थत्वम् ॥ ८२ ॥ (८२)

वैदिक विहित कर्म से भी उच (मोक्ष) की सिद्धि नहीं, क्योंकि (कर्म) साधनजन्य है अतः आवृत्ति (पुनर्जन्म) होने से (कर्म को) पुरुषार्थता नहीं ॥

केवल वैदिक अग्निहोनादि यज्ञ कर्मों से मोक्ष नहीं हो सकता, जब तक ज्ञान न हो, क्योंकि कर्मों तो साधनों से अर्थात् हस्तपादादि इन्द्रियों से बनते हैं, तब उन का फल मोक्ष भी साधनों (इन्द्रियों) से ही भोगना पड़ेगा, और इस लिये पुनः देहधारकादि की आवृत्ति होगी, इस दशा में कर्म को पुरुषार्थत्व क्या हुआ जब कि साधनों बिना उच का फल स्वतन्त्र होकर न पाया ॥ प्रथम सूत्र (१६) में कर्म से बन्धन को असंभव कहा था, फिर सूत्र (१) में कर्म से जगदुत्पत्तिको असंभव कहा, अब इस (८२) में सूत्र में कर्म से मोक्ष को असंभव कहा, अतः इन तीनों सूत्रों में पुनरावृत्ति नहीं है ॥ ८२ ॥

* तत्र प्राप्तविवेकस्याऽनावृत्तिश्रुतिः ॥ ८३ ॥ (८३)

वहां (मोक्ष में) प्राप्तविवेक पुरुष की अनावृत्ति सुनते हैं ॥

जैसे कर्मों से जन्ममरण के चक्र में हैं, वैसे ज्ञानी लोग वक्र में आवृत्ति

गर्ही करते फिरते । कल्पान्तरमें मुक्ति से पुनरावृत्ति दूसरी बात है । ८३ ॥

तौ कर्म से क्या फल होगा ? उत्तर—

* दुःखादुखं जलाभिषेकवन्न जाह्नविमोक्तः ॥ ८४ ॥ (८४)

दुःख को पश्चात् दुःख होता है, जड़ता खूदती नहीं, जैसे मृत्यु जलस्नान ॥
 जैसे आश स्नान किया, थोड़ी देर को मलिनता दूर हुई, खायाकाल वा
 अगले दिन फिर स्नान का आवश्यकता होगई, ऐसे ही कर्म काने मात्रसे
 ज्ञाना ज्ञान को जन्म सरणरूप दुःख की बारम्बार आवृत्ति रहती है, जड़ता
 (अज्ञान) खूदती नहीं ॥ ५४ ॥

अच्छा तो निष्काम कर्म से तौ नुक हो जायगी ? उधर—

* काम्येऽकाम्येऽपि साध्यत्वाऽविशेषात् ॥ ८५ ॥ (८५)

कार्य और प्रकाश में भी साधत्व की समानता से (दुःख वा व्यथ
की निवृत्ति नहीं) ॥

जैसे काम्य=सुखार्थ कर्म साध्य=साधनजन्य है, वैसे ही निष्काम या
अकाम्य कर्म भी साधनजन्य है, जब उसका फल भी साधन (इन्द्रियों)
द्वारा होता, तब दुःख, अप्रिय रहता, इस लिये काम्य और अकाम्यमें साधन-
जन्यता की समानता है, विशेष नहीं ॥ ८३ ॥

यदि कहो कि ऐसे तो विवेकजन्य ज्ञान द्वारा प्राप्त मोक्ष में भी कुछ भीगार्य इन्द्रियों की आवश्यकता पड़ेगी, फिर तो इसी के समान वह भी रहा ? उत्तर—

* निजमुक्तस्य बन्धध्वं समात्रं परं, न समानत्वम् ॥८६॥ (८३)
स्वकूपं ते मुक्तो पराकाष्ठा का बन्धनाशमात्र है, (अतः) समागता नही ॥

कर्म से मुक्त होती आत्मा को साक्षात् सच्चिन्मात्र स्वरूप से नहीं हुई,
परन्तु विवेक वा ज्ञान से मुक्ति हो तो उस निश्चयमुक्त (स्वरूप से मुक्ति) को
परला (अत्यन्त) व्यर्थनाशनाशनाश होगया, इस लिये कर्म द्वारा जो बंधों
ज्ञानजन्य मोक्ष की समानता नहीं ॥ २६ ॥

अच्छा तो प्रकृति पुरुषोंसे विवेक से ही मुक्ति सही तो भी प्रजापोंका उपदेश किये बिना वह कैसे सिद्ध होगी, अतः सांख्यधर्म प्रजापोंका वर्णन आरम्भ करते हैं:-

* द्वयोरैकतरस्य वाऽप्यसंनिकृष्टार्थपरिच्छिन्तिः

प्रमा, तत्साधकतमं यत् तत् त्रिविधं प्रमाणम् ॥ ८७ ॥ (८७)

असन्निकृष्ट अर्थ का निश्चयात्मक बोध प्रमा है, चाहे वह दोनों (बुद्धि और पुरुष) को हो, या दोनोंमें से किसी एक को हो, उस (प्रमा) का जो अत्यन्त साधक है वह प्रमाण तीन प्रकार का है ॥

असन्निकृष्ट का अर्थ "प्रमाताने नहीं जाना" है। जो पदार्थ प्रमाता पुरुष या बुद्धि प्रमात्री ने या दोनों में से एक ने अब तक जाना नहीं था, उस के यथार्थ ज्ञान लेने को प्रमा कहते हैं, उस प्रमा से सिद्ध करने को तीन प्रकार के प्रमाण (१ प्रत्यक्ष, २ अनुमान ३ शब्द) हैं ॥ ८७ ॥

क्यों जी। उपमानादि अन्य प्रमाण क्यों नहीं गिनाये ? उत्तर-

* तत्सिद्धौ सर्वसिद्धेर्नाऽऽधिक्यसिद्धिः ॥ ८८ ॥ (८८)

उन (१) की सिद्धि में अन्य सब (प्रमाणों) की सिद्धि होनेसे अधिक (प्रमाणों) की सिद्धि नहीं ॥

इस तीन से अधिक प्रमाण इस लिये नहीं मानते हैं कि उन्हीं ३ में सब उपमानादि भी अन्तर्गत होने से सिद्ध हैं ॥ ८८ ॥ अब ३ प्रमाणों में से प्रत्यक्ष का उल्लेख करते हैं:-

* यत्सम्बद्धं सत् तदाकारोल्लेखि

विज्ञानं तत्प्रत्यक्षम् ॥ ८९ ॥ (८९)

सम्बद्ध हुआ हुआ जो तदाकारचित्रात्मक विज्ञान है वह प्रत्यक्ष है ॥

इन्द्रियों के सन्निकर्षरूप सम्बन्धको प्राप्त हुआ जो उस विषय के आकार का चित्र खींचने वाला विज्ञान है, वह प्रत्यक्ष कहा जाता है ॥ ८९ ॥

यदि कहो कि योगियोंको तो बिना इन्द्रियसम्बन्धके भी तदाकारोल्लेखि विज्ञान हो जाता है, इस लिये उक्त उल्लेख अव्यव्याप्ति दोष है? तो उत्तर-

* योगिनामव्याह्यप्रत्यक्षत्वाच्च दोषः ॥ ९० ॥ (९०)

योगियों को व्याह्य प्रत्यक्ष न होने से दोष (अव्यव्याप्ति) नहीं ॥

योगियों को व्याह्यप्रत्यक्ष कहने से उन के ज्ञानका नाम प्रत्यक्षज्ञान ही नहीं, अतः अव्यव्याप्ति दोष नहीं आता ॥ ९० ॥ अथर्वान-

* लीनवस्तुलब्धातिशयसम्बन्धाद्वाऽदोषः ॥ ९१ ॥ (९१)

लीन वस्तुओं में लब्ध अत्यन्त सम्बन्ध से (भी अठ्ठासि) दोष नहीं ॥
अन्य साधारणों को तो वर्तमान वस्तु का ही इन्द्रियसम्बन्ध होता है, परन्तु योगियों को लीन (भूत वा भविष्यत्) का भी सम्बन्ध (सन्निकर्ष) हो जाता है सो भी अन्यो को तो सम्बन्ध ही होता है, योगियों को अत्यन्त सम्बन्ध होता है, इस लिये प्रत्यक्ष का लक्षण वहाँ भी चरितार्थ हो जाने से अव्याप्ति नहीं आती । योगियों के वस्तु सम्बन्ध को हम सूत्र में अतिशय सम्बन्ध वा अत्यन्त संबन्ध इस लिये कहा है कि साधारण जनों को तो घट पटादि पदार्थों के केवल ऊपरी भाग का संबन्ध होता है, परन्तु योगियों को भीतर बाहर ऊपर नीचे सबका सब साक्षात् हो जाता है, इस लिये योगियों को अतिशय संबन्ध का लाभ हो जाता है, फिर प्रत्यक्षलक्षण में अव्याप्ति दोष कहाँ रह सकता है ? ॥ ९१ ॥ यथा—

* ईश्वराऽसिद्धिः ॥ ९२ ॥ (९२)

ईश्वर की अविद्धि से (दोष=अठ्ठासि नहीं) ॥

यदि कोई इन्द्रियों के ही संबन्ध से प्रत्यक्ष होना माने तो उसको ईश्वरकी भी सिद्धि नहीं माननी पड़ेगी, क्योंकि ईश्वरविषयक प्रत्यक्ष (साक्षात्कार) बिना इन्द्रियों के ही हो जाता है, अतः योगियों को इन्द्रिय सम्बन्ध बिना भी जो प्रत्यक्ष से घटपटादिका ज्ञान हो जाता है उसमें प्रत्यक्ष लक्षण क्यों अठ्ठासि माना जावे ? ॥ ९२ ॥

यदि कहे कि बिना इन्द्रियों के संबन्ध के प्रत्यक्ष न मानने में ईश्वराऽसिद्धि दोष कैसे आवेगा ? तो उत्तर—

* मुक्तबहुधोरन्यतराऽभावान्न तत्सिद्धिः ॥ ९३ ॥ (९३)

बहु और मुक्त इन दोनों में से किसी एकके अभाव से उस (ईश्वर) की सिद्धि न होगी ॥

यदि ईश्वरको बहु माने तो ईश्वरता न रही, और मुक्त माने तो इन्द्रियों का विषय न होने से योगियों को उस का प्रत्यक्ष न हो सके । जब दोनों पक्ष नहीं बनते तब उस ईश्वर की अविद्धिरूप दोष आया । इसलिये इन्द्रिय

संयन्त्रके बिना भी प्रत्यक्ष ज्ञान होना मानना ही योगियों को ईश्वरविषयक प्रत्यक्ष का माधक है और ऐसा मानने से प्रत्यक्षज्ञान में योगिप्रत्यक्ष भी घटित हुआ, अठपानि दोष नहीं आवेगा ॥ ८२ ॥

• उभयथाऽप्यसत्करतम् ॥ ८३ ॥ (८३)

दोनों प्रकार से भी व्यर्थ है ॥

बहु ईश्वरकी ईश्वरता सिद्ध नहीं हो सकती, मुक्त ईश्वर इन्द्रियों का विषय नहीं हो सकता, इन प्रकार दोनों पक्षों में उनमें प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कह सकते । इससे यही मानना ठीक है कि योगियों को ब्रह्मेन्द्रियसंयन्त्रबिना भी प्रत्यक्षज्ञान होता है। ऐनामानने में प्रत्यक्षलक्षण, ईश्वरविषयकयोगिक प्रत्यक्ष में अध्याप्त (न घटने वाला) नहीं रहता ॥ ८३ ॥

• मुक्तारमनः प्रशंसोपासा सिद्धस्य वा ॥ ८४ ॥ (८४)

प्रशंसा मुक्तत्मा की है, और उपासना सिद्ध की है ॥

प्रमेय की ईश्वर प्रमाण से है, अन्यथा नहीं, यदि ईश्वर प्रत्यक्षप्रमाण से योगियों को भी सिद्ध होता तो उस की उपासना व्यर्थ हो जाये । और यदि यदु होता तो उस की प्रशंसा जो वेदादि शास्त्रों में कही है, वह न बन सके, वह प्रशंसा तो मुक्तत्मा-ईश्वर की ही हो सकती है ॥ ८४ ॥

यदि कहे कि अतीन्द्रिय और मुक्त ईश्वर जनद्रवनादि राग के से कार्यों का अधिष्ठाता कैसे हो सकता है ? तो उत्तर—

• तत्सन्निधानादधिष्ठातृत्वं मणिवत् ॥ ८५ ॥ (८५)

उस (ईश्वर) के समीप्यमात्र से अधिष्ठातापन है, जैसे मणि में ॥

मणि=चुम्बक जैसे लोह के खेंचने को कोई किया नहीं करता, किन्तु स्वभाव से ही लोहा उस की ओर खिंच जाता है, केवल लोहे के समीप्यमात्र में चुम्बक होना पर्याप्त है । ईश्वर भी इसी प्रकार मुक्तस्वभाव रागादिरहित है तो भी उस की समीपता=व्यापकता ही उस के अधिष्ठातापन को सिद्ध कर देती है । ईश्वर कुछ नहीं करता, पर उसकी सत्ता (होनामात्र) ही प्रकृति और जीवों के अधिष्ठातापन को पर्याप्त है ॥ जैसा कि महादेव वेदान्तिकृत वृत्ति में लिखा है कि—

निरिच्छे संस्थिते रत्ने यथा लोहः प्रवर्तते ।

सत्तामात्रेण देवेन तथैवाऽयं जगज्जनिः ॥ १ ॥

जैसे बिना इच्छा वाले रत्न (मणि=सुव्यक्त) के स्थित रहने मात्र में लोहा (आप से अलग) प्रवृत्त होता है, वैसे ही सत्तामात्र देव=ईश्वर से जगत् की उत्पत्ति (आदि) होती है ।

अत आत्मानि कर्त्तृत्वमकर्त्तृत्वं च संस्थितम् ।

निरिच्छत्वादाऽकर्त्ताऽसौ कर्त्ता सन्निधिमात्रतः ॥२॥

इस कारण आत्मा (ईश्वर) में कर्त्तृत्व और अकर्त्तृत्व भी अच्छे प्रकार विद्व है, वह निरिच्छ होने से अकर्त्ता और सामीप्यमात्र से कर्त्ता है ॥

विज्ञानभिन्नकृत सांख्यप्रवचनभाष्यमें भी ये दोनों कारिका पाई जाती हैं ॥

और ईक्षलेर्नाऽशब्दमूहत्यादिवेदान्तसूत्रों और सपेक्षतदनुसृत्या

प्रजायेयदित्यादि उपनिषद्दर्शनों में जो ईश्वर का ईक्षण (इरादा) वर्णित है, उस का उत्तर विज्ञानमिश्र स्वरूप देते हैं कि—“तदेक्षत००ःश्रुतिस्तु कूलं पिपति-
पतीतिवत् गौणी । प्रकृतेरासन्नग्रहतरुणुसंयोगात् ० ॥

जैसे नदीकूल जब गिरने को होता है, तब कहते हैं कि नदी का कि-
नारा (कूल) गिरना चाहता है, यद्यपि उस कूल में चाहना नहीं है । तद्वत्
ईश्वर भी स्वभावविद्वत् सामीप्यमात्र से जगत् को रचने को होता है तब
कहते हैं कि ईश्वर जगत् को रचना चाहता है ॥

इस प्रकार सन्निधान (सामीप्य) मात्र से कर्त्तृत्व माना है और वास्तव
में ईश्वर निष्क्रिय है । जैसा कि वेद में भी लिखा है कितदेजति तन्नैजति
(यजुः अध्याय ४६) वह सक्रिय है और निष्क्रिय भी है, स्वरूप से निष्क्रिय
और सन्निधानमात्र से स्वभावविद्वत् सक्रिय है । उपनिषद् में भी कहा है
कि—स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च इत्यादि=परमेश्वर की ज्ञानबल
क्रिया स्वाभाविकी है, रागादि नैमित्तिक नहीं ॥ ९६ ॥

यदि कहो कि सामीप्यमात्र से तो कोई काम नहीं होता, तब तक यह
पूर्वक कर्त्ता अपने काम को रागादिक होकर न करे ? क्योंकि ऐसा होता ही

चेतन जीव का भी देह में होना मात्र (सामीप्य मात्र) ही सब काम कर देता, रागप्रयुक्त क्रिया की क्या आवश्यकता थी ? उत्तर—

॥ विशेषकार्येष्वपि जीवानाम् ॥ ६७ ॥ (६७)

विशेष कार्यों में जीवों का भी (सांख्य मात्र से अधिष्ठातापन है) ॥ विशेष (ब्राह्म २) काम ऐसे जीवों के भी हैं जिन को करने में उन्हें रागप्रयुक्त क्रिया नहीं करनी पड़ती, केवल सामीप्य मात्र से सब होता रहता है । जैसे पंलक मारना, दिल धड़काना, रक्तवाहिनी ग्राहिणों की गति इत्यादि कार्यों में जीवों को रागपूर्वक क्या करना पड़ता है ? कुछ नहीं । अपने आप जीवों के देह में रहने मात्र से सब धन्धा चलता रहता है । हाँ, जीव देह से निकल जाये तो कुछ नहीं होता ॥ ६७ ॥

सिद्दुरूपबोद्धत्वाद्वाक्यार्थोपदेशः ॥ ६८ ॥ (६८)

सिद्दुरूप और बोधक होने से वाक्यार्थ का उपदेश है ॥

यदि कोई कहे कि ईश्वर को संनिधानमात्र से जगदुत्पत्त्यादि कार्य चल जायें, परन्तु वाक्यार्थ (वेद) का उपदेश तो प्रयत्न से ही हो सकता है, सामीप्य मात्र से नहीं, इस का उत्तर इस सूत्र में दिया गया है कि परमेश्वर सिद्दुरूप है, निद्रा में सर्वशक्तियाँ स्वाभाविक होती हैं और परमेश्वर बोद्धा अर्थात् चेतन जानी है, केवल सुम्बकमणि को तुल्य जड़ नहीं, इस चेतन बोधरूप परमात्मा श्रवियों के हृदय में भी सन्निहित था, अतः उस के सन्निधानमात्र से वाक्यार्थोपदेश (वेदोपदेश) भी हो सकता था और हो गया ॥ ६८ ॥

यदि पुनश्च=जीवात्मा और परमात्मा केवल सन्निधिमात्र से अधिष्ठाता हैं तो इन संकल्प (इरादा) इत्यादि से कौन अधिष्ठाता है ? उत्तर—

अन्तःकरणस्य तदुज्ज्वलितत्वाद्बोहवदधिष्ठातृत्वम् ॥ ६९ ॥ (६९)

अन्तःकरण के उस (पुरुष) द्वारा उज्ज्वलित होने से लोहे के समान (अन्तःकरण को) अधिष्ठातापन है ॥

संकल्पादि अन्तःकरण के अधिष्ठातापन से होते हैं । यदि कहे कि जड़ अन्तःकरण में संकल्पादि कैसे हो सकते हैं तो उत्तर यह है कि अन्तःकरण

स्वयं जड़ है परन्तु पुरुष के सन्निधान से उत्पन्न (रीशन) होजाता है। इस में दृष्टान्त लोहे का है। यद्यपि लोहा स्वरूप से न चमकीला है, न दाढ़क है, परन्तु उस में अग्नि का वास (सन्निधान) होने से वह भी चमकने लगता है और दाढ़ करने लगता है। ऐसे ही जड़ अन्तःकरण भी चेतन पुरुष के सन्निधान से संकल्पादि चेतनों के काम करने लगता है ॥ ९९ ॥

अब दूसरे अनुमान प्रमाण का वर्णन करते हैं:-

*** प्रतिबन्धदृशः प्रतिबद्धज्ञानमनुमानम् ॥१००॥ (१००)**

व्याप्तिके देखने वाले को जो व्याप्तिमान का ज्ञान होता है, वह अनुमान है ॥

अटल वा अव्यभिचारी सम्बन्ध को प्रतिबन्ध वा व्याप्ति कहते हैं। जैसे-
“ जहाँ २ धुवां होता है, वहाँ २ अग्नि होता है। ” यह धुवें और अग्नि का अटल सम्बन्ध व्याप्ति कहा जाता है, इस व्याप्ति के जानने वाले को ऐसे स्थान में भी, जहाँ धुवां दीखता हो, पर अग्नि न दिख ई पड़े, वहाँ इन व्याप्ति (प्रतिबन्ध) के सहारे से कि जहाँ २ रसोई आदि में धुवां है वहाँ २ अग्नि अवश्य है, इस बात का भी अनुमान प्रमाण से ज्ञान होता है कि पर्वत में धुवां उठता है और अग्नि नहीं दीखता तो भी पर्वत में अग्नि होने का अनुमान किया जाता है ॥ १०० ॥

अब तीसरे शब्द प्रमाण का वर्णन करते हैं:-

*** आप्तोपदेशः शब्दः ॥ १०१ ॥ (१०१)**

प्रामाणिक (आप्त) के उपदेश को शब्द (प्रमाण) कहते हैं ॥ १०१ ॥

*** उभयसिद्धिः प्रमाणात्तदुपदेशः ॥ १०२ ॥ (१०२)**

प्रमाण से उभय (प्रकृति और पुरुष) की सिद्धि होती है, अतः उस (प्रमाण) का उपदेश (वर्णन यहां किया गया है) ॥ १०२ ॥

*** सामान्यतोदृष्टादुभयसिद्धिः ॥ १०३ ॥ (१०३)**

सामान्यतोदृष्ट (अनुमान) से उभय (दोनों प्रकृति और पुरुष) की सिद्धि होती है ॥

सामान्य से वार २ अनेक स्थानों पर जो बात पाई जाती है उस से किसी अन्य पदार्थ के अनुमान को “ सामान्यतोदृष्ट ” अनुमान कहते हैं।

यह तीन प्रकार के अनुमान वा न्यायदर्शन क्र० १ सू० ५ में कहे हैं उन में से तीसरा अनुमान है । जैसे कोई पदार्थ बिना गति क्रिया के एक स्थान से दूसरे स्थान पर नहीं जासकता । यह अनेकवार देखने से सिद्ध होगया है । इस वृक्षी से देवदत्त को एक स्थान पर देखने पश्चात् अन्यस्थान में देख कर उस की गति क्रिया का अनुमान किया जाता है । इस को सामान्यतोदृष्ट अनुमान कहते हैं ॥ अब इस सूत्र का अर्थ यह हुआ कि सामान्यतोदृष्ट अनुमान प्रमाण से प्रकृति और पुरुष दोनों सिद्ध हैं ॥ १०३ ॥

* चिदवसानो भोगः ॥ १०४ ॥ (१०४)

चेतन आत्मा तक भोग है ॥

अर्थात् यदि कोई कहे कि प्रत्यक्ष अनुमान वा शब्द प्रमाण द्वारा जो बोध होता है वह तो बुद्धि को होता है, पुरुष का उस से क्या लगाव ? इस के उत्तर में कहते हैं कि इष्टाऽनिष्ट विषयों का अनुभव=भोग, आत्मा चेतन, पुरुष तक समाप्त होजाता है । किसी देह को जब पुरुष त्याग देता है तब उस में भोग=इष्टाऽनिष्ट विषयों का अनुभव नहीं होता । इस से जाना जाता है कि यद्यपि पुरुष असंग और स्वरूप से केवल है परन्तु बुद्धि के उपराग से पुरुष को ही सुख दुःख इष्ट अनिष्ट विषयों का भोग=ज्ञान वा अनुभव होता है, स्वतन्त्र कङ्कस्वरूप बुद्धितत्त्व को नहीं ॥ १०४ ॥

* अकर्तुरपि फलोपभोगोऽन्नाद्यन्त ॥ १०५ ॥ (१०५)

अकर्ता (पुरुष) को भी फल का उपभोग अन्नाद्य के समान होता है ॥ यद्यपि केवल पुरुष में किया नहीं, अतएव पुरुष अपने स्वरूप से अकर्ता है, तथापि जैसे स्वामी के लिये भी रसोइये लींग अन्नाद्य=भोज्य पदार्थ बनाते हैं उस भोज्यपदार्थ का भोग जैसे स्वामी को होता है, तद्वत् पुरुष के लिये जो बुद्धि विषयों का अनुभव करती है, वह विषयभोग आत्मा को होते हैं ॥ १०५ ॥

* अविवेकाद्वा तत्तिष्ठेः कर्तुः फलावगमः ॥ १०६ ॥ (१०६)

अथवा अविवेक से (पुरुष में) कर्तृत्व सिद्ध होने से कर्ता (पुरुष) को फलभोग की प्राप्ति है ॥

इस सूत्र में पूर्व सूत्र से उत्तम समझ कर दूसरा अपना अभिमत पक्ष कपिल मुनिने कहा है कि यदि कोई अकर्ता को फल मिलना असङ्गत समझे तो पुरुष को एकप्रकार से कर्ता भी समझना चाहिये । वह प्रकार यह है कि अविवेक वा अज्ञान से पुरुष में बुद्धि का उपराग होता है और उपरफ पुरुष कर्ता बन बैठता है और कर्ता बनकर फल भोग का भागी बन जाता है ॥ १०६ ॥

* नोभयं च तत्त्राख्यानं ॥ १०७ ॥ (१०७)

तत्त्व के आख्याय में दोनों नहीं ॥

प्रकृति पुरुष के साक्षात् होने को तत्त्र कहते हैं, उसमें वर्णन में दोनों नहीं, न तौ कर्तृत्व, न भोक्तृत्व । भुक्ति अवस्थामें न पुनश्च कर्ता रहता न भोक्ता । अन्तःकरण बहिःकरणों के त्याग वा छूटने पर केवल पुनश्च में न कर्तापन है, न भोक्तापन है ॥ १०७ ॥

प्रश्न—जो प्रत्यक्ष से उपलब्ध नहीं होता, वह है ही नहीं, तब उसको सामान्यतद्दृष्ट शत्रुमान का विषय भी क्योंकर माना जावे ? उत्तर—

* विषयोऽविषयोऽप्यऽतिदूरादेर्हानोपादा-

नाभ्यामिन्द्रियस्य ॥ १०८ ॥ (१०८)

अति दूर होने आदि कारणों से और इन्द्रिय के हान तथा अन्यायक होने से विषय भी अविषय हो जाता है ॥

प्रत्यक्ष का विषय भी विषय नहीं रहना जब कि अति दूर हो, अति समीप हो, अतिसूक्ष्म हो, परदे में हो, अथवा जिस आंख आदि इन्द्रिय से किसी विषय को प्रत्यक्ष करते हैं उस इन्द्रिय में कोई बाध (विकार) हो जाने से वा उस इन्द्रिय के अन्य विषय में लग जाने से । तौ क्या उस दृशा में जबकि उक्त कारणों में से किसी एक वा अनेक कारणों से कोई विषय प्रत्यक्ष का विषय न रहे, तब क्या उस विषयपदार्थ की सत्ता ही नहीं रहती ? यदि रहती है तो यह प्रश्न ठीक नहीं कि जो प्रत्यक्ष का विषय न हो, वह है ही नहीं ॥ १०८ ॥

* सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिः ॥ १०९ ॥ (१०९)

सूक्ष्म होने से उन (प्रकृति और पुरुष) की उपलब्धि नहीं होती ॥

पूर्व सूत्रोक्त अतिदूरादि कारणों में से सूक्ष्म होने के कारण से प्रकृति और पुरुष उपलब्ध नहीं होते ॥ १०९ ॥

यदि कहो कि जब उपलब्ध नहीं होते तब उनके होने में प्रमाण क्या है ? तो उत्तर—

*** कार्यदर्शनात्तदुपलब्धेः ॥ ११० ॥ (११०)**

कार्य के दर्शन से उन (प्रकृति और पुरुष) की उपलब्धि होने से (वे हैं अवश्य) ॥

प्रकृति उपलब्ध न हो, पर उसके स्थूल कार्य उपलब्ध होते हैं, पुरुष भी उपलब्ध न हो, पर उसके भी कान पाये जाते हैं, इससे उन की सिद्धि हो जाती है ॥ शङ्क :-

*** वादिप्रतिपत्तेस्तदसिद्धिरिति चेत् ॥ १११ ॥ (१११)**

यदि कहो कि वादी लोग परस्पर एक दूसरे से विरुद्ध हैं इस कारण उन (प्रकृति पुरुष) की सिद्धि नहीं ॥

अर्थात् कार्य को देखकर कारण के अनुमान प्रमाण द्वारा जगत् को देख कर केवल इतना सिद्ध होता है कि कोई कारण अवश्य है, परन्तु यह तब सिद्ध नहीं होता कि वह कारण प्रकृति पुरुष ही है । क्योंकि कई शून्य को कारण बताते हैं, जैसे योगत । कोई ब्रह्मा को अभिन्ननिमित्तोपादान कारण बताते हैं, जैसे अद्वैती वेदान्ती । कोई केवल परमाणु (पुरुष नहीं) को कारण मानते हैं, जैसे चार्वाक । तब कार्य को देखकर वह कारण का अनुमान करने पर भी यह कैसे निश्चय हो कि कारण प्रकृति और पुरुष ही हैं ? ॥ १११ ॥ उत्तर—

*** तथाप्येकतरद्वयस्यान्यतरसिद्धेर्नाऽपलापः ॥ ११२ ॥ (११२)**

तब भी एक को देखने से अन्य की सिद्धि से अनत्यता नहीं ॥

यद्यपि जगत् के कारण में भिन्न २ मतों का विरोध है, तब भी एकतर (कार्य) के देखने से (अन्यतर) कारण के सिद्ध होजाने से कोई प्रकृति का अपलाप (विरोध) नहीं कर सकता ॥ ११२ ॥ और—

* त्रिविधविरोधापत्तेश्च ॥ ११३ ॥ (११३)

तीन प्रकार के विरोध आपड़ने से भी ॥

यदि प्रकृति को जगत् का कारण न मानें तो तीन प्रकार के विरोध आवेंगे । १-अज्ञानसेका लोहित शुक्लरूपण मृ० ध्वेताश्चतरोपनिषद् ४ ५ इत्यादि श्रुतियों से विरोध आवेगा । २-प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि नित्यशः ॥ गीता ३।५३ इत्यादि स्मृति से विरोध । ३-जैसाकार्य होता है वैसाही कारण होता है, कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः । इत्यादि न्याय के अनुसार कार्य जगत् में सत्त्व रज तम ३ गुण देखे जाते हैं तब कारण में त्रिगुणात्मकत्व न मानना तीसरा न्याय का विरोध आवेगा । अतएव प्रकृति के जगत्कारणत्व का अपलाप नहीं बन सकता ॥ अथवा त्रिविध विरोध यही समझें कि जगत् यदि त्रिगुणात्मिका प्रकृति का कार्य न होता तो ३ प्रकारके गुण सत्त्व रज तम जगत् में न पाये जाते । पायेजाते हैं, अतएव प्रकृतिको जगत्कारण न मानने में त्रिविध विरोध आता है ॥ ११३ ॥

यदि कहो कि जगत् से सत्त्व होगया इस कारण त्रिगुणरहित कारण से भी त्रिगुणसहित जगत् बन गया, तो उत्तर-

* नाऽसदुत्पादो नृशृङ्गवत् ॥ ११४ ॥ (११४)

असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती, जैसे मनुष्य के सींग (नहीं हो सकते) । ॥ ११४ ॥ क्योंकि-

* उपादाननियमात् ॥ ११५ ॥ (११५)

उपादान के नियम से (नृशृंगादि असत् की उत्पत्ति नहीं होती) ॥ ११५ ॥

* सर्वत्र सर्वदा सर्वाऽसंभवात् ॥ ११६ ॥ (११६)

सर्वस्थानों में सर्वकालों में सब कुछ (उत्पन्न) नहीं हो सकता ॥

यदि उपादान कारण का नियम न होता तो सर्वत्र सब काल में सब कुछ उत्पन्न हो जाता । गेहूं बोने से चने हो जाते । जपर भूमि में अक्षुर उभजते । मनुष्य के दीर्य से पशु उत्पन्न होते परन्तु ऐसा नहीं होता, जिस से उपादान कारणका नियम सिद्ध होता है कि नियमानुसार ही कारण-गुणानुकूल कार्यगुण पाये जाते हैं और पाये जायेंगे ॥ ११६ ॥

* शक्तस्य शक्यकरणात् ॥ ११७ ॥ (११७)

शक्तिमान् भी शक्य क हो करता है इससे भी (नियम पाया जाता है) ॥

अतः कारण में सत् कार्य की उत्पत्ति करने का सामर्थ्य नहीं है जो जिस कार्य के उत्पन्न करने की शक्त (समर्थ) है और जो उस की उत्पन्न करना शक्य है, उसी का वह उत्पन्न कर सकता है। इस से भी असत् से सत् की उत्पत्ति संभव नहीं ॥ ११७ ॥

* कारणभावाच्च ॥ ११८ ॥ (११८)

कारण के भाव से भी (अशुद्ध उत्पत्ति नहीं हो सकती) ॥

कार्य के लिये कारण आवश्यक देखा जाता है इस लिये कारणभाव से भी असत् से सत् नहीं हो सकता ॥ ११८ ॥ गङ्गा-

* न, भावे आवययोगश्चेत् ॥ ११९ ॥ (११९)

यदि भाव में भाव माना जावे तो (उत्पत्ति व्यवहार) नहीं हो सक्त ॥

यदि कारण के भाव में कार्य भी उत्पत्ति से पहले ही उत्पन्न था, तो किसी पदार्थ की उत्पत्ति अनुत्पत्ति वरान्न है अतएव उत्पत्ति कहना ही न बनेगा ॥ ११९ ॥ उत्तर-

* नाऽभिव्यक्तिनिबन्धनौ व्यवहाराऽव्यवहारौ ॥ १२० ॥ (१२०)

नहीं, क्योंकि व्यवहार उदयव्यवहार प्रकट होने से सम्बन्ध रखते हैं ॥
चाहे कारण में अप्रकट रूप से कार्य पहले विद्यमान हो, पर प्रकट होने से उत्पन्न होने का व्यवहार कि () जाता है, और प्रकट होने से उत्पन्न होने का व्यवहार नहीं होता, अतः उक्त शब्दा नहीं आ सकते ॥ १२० ॥

* नाशः कारणजः ॥ १२१ ॥ (१२१)

कारण में (कार्य का) लीन होना=नाश है ॥

यदि कोई समझे कि जब प्रत्येक कार्य सद्रूप वा अवतार ही है, तो किसी के नाश का क्या अर्थ होगा? उत्तर-केवल कारण में कार्य का लय हो जाना ही नाश है भाव से अभाव हो जाना=नाश नहीं है, न अभाव का भाव हो जाना=उत्पत्ति है ॥ १२१ ॥

* पारस्पर्यतोऽन्वेषणा बीजाङ्गवत् ॥१२२॥ (१२२)

बीज और अङ्गुर के समान परस्पर से खोजना चाहिये ॥

यदि कोई कह कि कारण में लय का नाम नाश है तो कार्य से कारण भी हुआ । इस दशा में किसे कारण कहें और किसे कार्य ? तो उत्तर यह है कि जैसे बीज से अङ्गुर, अङ्गुर से बीज, बीज से पुनः अङ्गुर । इस परस्पर में भी प्रथम बीज=कारण, फिर अङ्गुर=कार्य माना जाता है, ऐसे ही कारण प्रथम और कार्य पश्चात् होने वाले को कहेंगे ॥ १२२ ॥

* उत्पत्तिवद्वाऽदोषः ॥ १२३ ॥ (१२३)

कथथा उत्पत्ति के समान- (अभिव्यक्ति में भी) दोष (अनवस्था) नहीं ॥

जैसे असत्कार्यवादी उत्पत्ति और नाश में अनवस्था दोष नहीं मानते वैसे ही हम सत्कार्यवादी (सांख्य) अभिव्यक्ति को भी अभिव्यक्तिस्वरूप ही मानते हैं, अतएव हमारे मत में दोष नहीं आता ॥ १२३ ॥

अब यह कहेंगे कि चाहे उत्पत्ति वा अभिव्यक्ति से पूर्व कार्य की अनभिव्यक्ता हो, और इस के आधार पर नित्या प्रकृति पदार्थ भी सिद्ध हो, तो भी "यह कार्य है और यह कारण है" ऐसा विवेक ज्ञान कैसे हो, जब कि दोनों एक से जान पड़ते हैं? इसके उत्तर में तत्त्वयोगी जानकर साधर्म्य वैधर्म्य प्रकरण का आरम्भ करते हुये, प्रथम महत्तत्त्व से लेकर महासूतों तक व्यक्त-कार्यों का साधर्म्य वर्णन करते हैं:-

* हेतुमदऽनित्यमव्यापि सक्रियमनेक-

माश्रितं लिङ्गम् ॥ १२४ ॥ (१२४)

लिङ्ग=हेतुवाला, अनित्य, अव्यापि, सक्रिय, अनेक और आश्रयवान् होता है ॥

कारण प्रकृति में लीन हो जाने वाले होने से महत्तत्त्वादि पञ्च महाभूत-पर्यन्त कार्य पदार्थों को लिङ्ग कहा गया है, उस लिङ्ग के इतने विशेषण हैं १-कारणवाला हो, २-अनित्य हो, ३-जो प्रत्येक परिणामि पदार्थ में व्यापन सके, ४-क्रियासहिन हो, ५ संख्या में अनेक हो, एक अद्वितीय न हो, ६-आश्रित अर्थात् सहारे वा आधारवाला हो, निराधार न हो ॥ इसमें ईश्वरकृष्णजी ने सांख्यकारिका में २ विशेषण अधिक दिये हैं, यथा-

हेतुमदऽनित्यमऽवापि, सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम् ।
सावयवं परतन्त्रं, व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥ १ ॥

परन्तु साध्यव्यव और परतन्त्र, ये विशेषण प्रकृति में भी घटते हैं इस लिये यह कारिकाकार का मत हमारी समझ में युक्त नहीं जान पड़ता ॥१२४॥

यदि कोई उक्तलक्षणविशिष्ट महत्तत्त्वादि महाभूतान्त कार्यों के अतिरिक्त कारण को न माने तो उस के उत्तर में कहते हैं:-

* आज्ञस्यादऽभेदतोवा गुणसामान्यादेस्तत्सिद्धिः
प्रधानव्यपदेशाद्वा ॥ १२५ ॥ (१२५)

आज्ञाद्य=कार्य कारण के अन्वय और व्यतिरेक से, वा गुणों की समानतादि से अभेद होने से उस (कारण) की सिद्धि है, अथवा (शास्त्रों में) प्रधान शब्द के व्यपदेश (कथन) से ॥

कारण के गुण कार्य में अन्वय रखते हैं, कारण में जो गुण न हों वे कार्य में भी नहीं होते, यह व्यतिरेक हुआ, इन दोनों की आज्ञास्य कहते हैं, इन अन्वयव्यतिरेक से कारण और कार्य में अभेद होता है, अथवा यूँ कहिये कि गुण के समान होने आदि से, अथवा शास्त्र में प्रधान शब्द के निर्देश से प्रकृति का पर्याय है, यह सिद्ध होता है कि महत्तत्त्वादि का कारण प्रकृति है । महत्तत्त्वादि में परस्पर हेतुमत्त्वादि साधर्म्य है, उस के विपरीत प्रकृति में हेतुमत्त्वादि विशेषण नहीं घटते, अतएव प्रकृति से विकृतियों (महत्तत्त्वादि) का वैधर्म्य है ॥ १२५ ॥ और-

* त्रिगुणाऽचेतनत्वादि द्वयोः ॥ १२६ ॥ (१२६)

त्रिगुणवान् होना, अचेतन होना इत्यादि (साधर्म्य) दोनों (कार्य और कारण) में है ॥ १२६ ॥

* प्रीत्यप्रीतिविषादाद्यैर्गुणानां स-

न्त्योन्यं वैधर्म्यम् ॥ १२७ ॥ (१२७)

प्रीति अप्रीति और विषाद आदि से गुणों में परस्पर वैधर्म्य है ॥

प्रीति=सुख इत्यादि, अप्रीति=अप्रसन्नता वा दुःख इत्यादि और विषाद=मोह इत्यादि असाधारण धर्मों से गुणों (सर्वत्र रजस् तमस्) में परस्पर विरुद्धधर्मता है ॥

प्रीति, लघुपणा, सहनशीलता, उन्मील्य, सरलता, कोमलता, लज्जा, श्रद्धा, ज्ञाना, दया, क्षाम इत्यादि नाना रूप और नाना भेद वाला सर्वगुण है; दुःख, शोक, द्वेष, द्रोह, मारण्य, मिन्दा, पराभव, चञ्चलता इत्यादि नाना रूप और भेद रजोगुणके हैं और मोह, भय, ठगई, नास्तिकता, कुटिलता, कृपणता, भारीपन, अज्ञान इत्यादि अनेक नाशरूप भेद तमोगुण में हैं। इस प्रकार ये तीनों गुण इन धर्मों से परस्पर विरुद्ध धर्म होते हैं ॥ १२३ ॥

अब साधर्म्य और वैधर्म्य दोनों दिखाते हैं:-

***लघ्वादिधर्मः साधर्म्यं वैधर्म्यं च गुणानाम् ॥१२४॥ (१२४)**

लघुत्व आदि धर्मों से गुणों में साधर्म्य और वैधर्म्य भी है ॥

जब पुर्य सूत्र में वैधर्म्य बता चुके तब इस सूत्र में पुनः वैधर्म्य पाठ व्यर्थ जान पड़ता है, और वैधर्म्यका कुछ और (विवरण) भी इस सूत्र में नहीं किया। विज्ञानमिश्र भी इस सूत्र को पाठ (वैधर्म्य) को प्रामादिक=भूल का बताते हैं, और गुणानां पाठ पूर्व सूत्र में था ही, उसकी अनुवृत्ति और प्रकरण होते हुए पुनः इस सूत्र में भी गुणानां पाठ पुनरुक्त होने से व्यर्थ है। इस पुनरुक्ति पर न तो विज्ञानमिश्र ने, न महादेव वेदान्ती ने, न स्वामी हरिसाह्यजी ने, और न प्रो. आर्यमुनि जी ने, चारटीका हमारे सामने हैं, किसी ने कुछ नहीं लिखा। जब कि लघुत्व सत्त्वका, ललत्व रजस् का और गुरुत्व तमस् का धर्म है और लघुत्व चलत्व गुरुत्व तीनों भिन्न हैं तब लघुत्वादि धर्मों से गुणों में साधर्म्य कहा हुआ, किन्तु वैधर्म्य हुवे, सो पूर्व सूत्र से ही कहा गया, इस सूत्र ने विशेष कुछ नहीं कहा, अतः व्यर्थ जान पड़ता है। किसी अन्य टीकाकार ने भी इस दोष पर दृष्टि नहीं डाली, हाँ अर्थ में अपनी कल्पना की है जो सूत्रार्थ नहीं है, जैसा कि विज्ञानमिश्र और महादेव वेदान्ती कहते हैं कि-

अयमर्थः—लघ्वादीतिभावप्रधानो निर्देशः। लघुत्वादि धर्मेण सर्वासां सत्त्वव्यक्तीनां साधर्म्यं, वैधर्म्यं च रजस्तमोभ्याम्।.....एवं चञ्चलत्वादिधर्मेण सर्वासारजोव्यक्तीनां साधर्म्यं, वैधर्म्यं च सत्त्वतमोभ्याम्। शेषं पूर्ववत्। एवं गुरुत्वादिधर्मेण सर्वासां तमोव्यक्तीनां साधर्म्यं, वैधर्म्यं च सत्त्वरजोभ्याम्। शेषं पूर्ववदिति ॥

इसी आशय का पाठ महादेव वेदान्तिकृत भूति में है। इन का आशय यह है कि लघुत्व, मोति, सहनशीलता, सन्तोष, सरसता, कोमलता, लज्जा इत्यादि जो पूर्वसूत्र में सत्त्व की अनेक व्यक्तियों कही हैं, उन में परस्पर साधर्म्य है, और सत्त्वव्यक्तियों का रजस् तमस् की व्यक्तियों से वैधर्म्य है। इसी प्रकार चञ्चलता, दुःख, शोक, द्वेष इत्यादि रजोगुणव्यक्तियों में परस्पर साधर्म्य और सत्त्व तथा तमोव्यक्तियों से वैधर्म्य है। इसी प्रकार तमस् की गुरुत्व, मोह, भय, नास्तिकता, अज्ञान इत्यादि व्यक्तियों में परस्पर साधर्म्य है और सत्त्व रजस् की व्यक्तियों से वैधर्म्य है ॥

वात तो ठीक हैं, पर सूत्र तो गुणानां पाठसे गुणोंके साधर्म्य वैधर्म्य को कहता है, और टोटीकाकार एक एक गुणकी अनेक व्यक्तियोंके साधर्म्य को कहते हैं इस लिये इनारी सम्मति में ठीक नहीं। अन्यदो टीकाकार पुरुषार्थत्व से गुणों का साधर्म्य बताते हैं वह वातभी ठीक है कि सत्त्व भी पुरुषके लिये रजस् और तमस् भी। इसअंश में तीनों की सत्ता पुरुष के भोग जीव का हेतु होने में तीनों का साधर्म्य है, परन्तु सूत्र में पुरुषार्थ का अंशमान भी वर्णन नहीं उन टीकाकारों ने आदि शब्द से भी पूर्व सूत्र की टीका में पुरुषार्थत्व का संग्रह नहीं किया ॥

हाँ, सांख्यकारिका में तो सत्त्वादि की व्यक्तियां गिनाई हैं, उन में पुरुषार्थत्वादि का कथन है। यथा—

सत्त्वं लघु प्रकाशक—मिष्टमुपष्टम्भकं, चलं च रजः।
गुरु वरणकमेव तमः—प्रदीपवन्नार्थतोवृत्तिः ॥ १३ ॥

प्रीत्यप्रीतिविषादा=त्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः ।

अन्योन्याभिमित्राश्रय-जननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥१२॥

परन्तु यह कारिकाएँ होसका था; सूत्रार्थ नहीं । यह ठीक है कि तीनों गुणोंमें पुरुष को बिये होना, एकदूसरे को दवाने वाला होना, आश्रयवृत्ति होना, जननवृत्ति होना, मिथुनवृत्ति होना, इत्यादि से गुणों का परस्पर साधर्म्य है परन्तु सूत्राक्त लघुत्वादि से तो साधर्म्य नहीं, किन्तु वैधर्म्य है । इसलिये चाहे सब टीकाकार कारिकोक्त विषय का कथन ठीक करते हैं, परन्तु सूत्र की व्यर्थता का समाधान उस से नहीं होता ॥

दर्शनकार जैसे स्कंदभाष्यों केऐसी पुनरुक्ति और व्यर्थपाठ लिखेगानेकी आज्ञा नहीं दीती, न जानें किस प्रकार कब किसनेयह सूत्रबढ़ादियाहो ॥१२॥

* उभयान्यत्वात्कार्यत्वं महदादेर्घटादिवत् ॥ १२९ ॥ (१२९)

दोनों (प्रकृति पुरुष) से अन्य होने रूप कारण से महत्तत्त्वादि को कार्यत्वही जैसे घटादि को ॥

महत्तत्त्व से लेकर स्फूर्ण भूतों पर्यन्त कार्य हैं, कारण नहीं । क्योंकि न तो महत्तत्त्वादि प्रकृति हैं, न पुरुष हैं, किन्तुदोनों से भिन्न हैं, अतः वे कार्य हैं ॥ १२९ ॥ और—

* परिमाणात् ॥ १३० ॥ (१३०)

परिमाण से (भी महत्तत्त्वादि कार्य हैं) ॥

महत्तत्त्वादि परिमित वा परिच्छिन्न हैं, इससे भी वेकार्य हैं । जैसे घटादि परिच्छिन्न और कार्य हैं ॥ १३० ॥ और—

समन्वयात् ॥ १३१ ॥ (१३१)

समन्वय से (भी महदादि कार्य हैं) ॥

कारण के गुणों का कार्य में सम्बन्ध=समन्वय कहाता है । महदादिमें सत्त्वादि कारणों के गुण पाते हैं, इससे भी महदादि कार्य हैं जैसे घटादि में सदादि कारण के गुण पाये जाते हैं, ऐसी सिट्टी होगी, वेगा इससे घट बनेगा, ऐसीबांदी या सुवर्ण होगा ऐसे उसमें कुण्डलादि रूपक बनेंगे । ऐसे

ही रजोगुण से राजसी बुद्धि (महत्) आदिबनते हैं, तमोगुण से तामसी आदि सत्प्रगुण से सत्त्विकी। इससे भी महत्तत्त्व (बुद्धि) आदि का कार्यत्व सिद्ध है ॥ १३१ ॥ और—

शक्तितश्चेति ॥ १३२ ॥ (१३२)

शक्ति से भी (महदादि कार्य हैं) ये कार्यत्व के हेतु समाप्त हुवे ॥

महदादि-में प्रकृति से न्यून शक्ति है क्योंकि प्रत्येक कारण में कार्यहेतु न शक्ति होती है, एक सृष्टिकादि कारण अनेक घटादि बनने की शक्ति रखता है। कारण का एक देश एक कार्य को बना सकता है, पर कार्य का एक देश तो क्या, समस्त कार्य भी कारण की पूर्ण नहीं कर सकता। इस न्यूनशक्ति से भी पाया जाता है कि प्रकृति बहुत है, तदपेक्षया महत्तत्त्वादिक अल्प होने के अल्प शक्ति वाले हैं, अतएव कार्य हैं। सूत्रमें इति शब्द इस लिये है कि महदादि के कार्यत्व सिद्ध करने के कितने हेतु देने से पूरे होगये ॥ १३३ ॥

यदि कहो कि महदादिके कार्यत्व सिद्ध करने की क्या आवश्यकता थी, क्यों इतने हेतु देकर उनके कार्यत्व साधनेमें प्रसक्त किया? तो उत्तर—

*** तद्वाने प्रकृतिः पुरुषो वा ॥ १३३ ॥ (१३३)**

उन (कार्यत्व) की हानि में प्रकृति वा पुरुष (मानना पड़ेगा) ॥

यदि महत्तत्त्वादिकों कार्यत्व न सिद्ध किया जाता तो ये महत्तत्त्वादिक भी पातो परिणामी होते तो प्रकृति होते और अपरिणामी होते तो पुरुष। क्योंकि कारण तो दो ही हैं, प्रकृति और पुरुष। महत्तत्त्वादिक भोग्य हैं और विनाशी हैं अतः इन को प्रकृति वा पुरुष नहीं मान सकते। इस लिये कार्यत्व सिद्ध करना आवश्यक था ॥ १३४ ॥

यदि कहो कि कार्य कारण दोनों से विलक्षण मान लिया जाता तो क्या हानि थी? तो उत्तर—

*** तयोरेन्यत्वे तुच्छत्वम् ॥ १३४ ॥ (१३४)**

उन दोनों से अन्य हो तो तुच्छता (होगी) ॥

यदि महदादि को प्रकृति पुरुष में भी अन्य माना जाय और कार्य भी न माना जाय तो तुच्छ (कुछ नहीं) मानना पड़ेगा। क्योंकि कार्य कारण को छोड़ कर कोई पदार्थ कुछ ही नहीं सकता ॥ १३५ ॥

इस प्रकार महदादि को कार्यत्व सिद्ध करके, अब कार्य से कारण का अनुमान जो पहले नहीं कहा, कहते हैं:—

* कार्यात्कारणानुमानं तत्साहित्यात् ॥ १३५ ॥ (१३५)

कार्य से कारण का अनुमान होता है, उस (कार्य) के साहित्य से ॥

कार्य सदा कारणसहित होता है, इस साहित्य हेतुसे कार्य (महदादि) से कारण (प्रकृति) का अनुमान होता है क्योंकि कार्य कारण से कुछ नहीं होता ॥ १३५ ॥ कारण कैसा है से बताते हैं:—

* अव्यक्तं त्रिगुणाल्लिङ्गात् ॥ १३६ ॥ (१३६)

त्रिगुण लिङ्ग से (प्रकृति) अव्यक्त है ॥

महत्तत्त्वादि जो त्रिगुणात्मक कार्य हैं वे व्यक्त वा स्थूल हैं और प्रकृति इन से सूक्ष्म है इस लिये उसका दूसरा नाम अव्यक्त है ॥ १३६ ॥

यदि कहो कि जब व्यक्त (प्रकट) नहीं तब उस अव्यक्त प्रकृति को होने में प्रमाण ही क्या है? कोई कह सकता है कि प्रकृति कोई वस्तु नहीं? उत्तर—

* तत्कार्यतस्तत्सिद्धेर्नापलापः ॥ १३७ ॥ (१३७)

उस (प्रकृति) के कार्य (महत्तत्त्वादि से) उस की सिद्धि होने से अपलाप (खण्डन वा असिद्धि) नहीं हो सकता ॥ १३७ ॥

० सामान्येन विवादाऽभावादुर्मवन्न साधनम् ॥ १३८ ॥ (१३८)

सामान्यतः विवाद न होने से (पुरुष का) सिद्ध करना (आवश्यक) नहीं, जैसे धर्म विषय में ॥

पुरुष को सामान्यतः सभी मानते हैं इसमें कुछ विवाद नहीं अतः उस की सिद्धि में यत्न करना आवश्यक नहीं। जैसे धर्म सामान्यमें विवाद नहीं, सभी धर्म को मानते हैं ॥ १३८ ॥ परन्तु सामान्यतः विवाद न होने परभी विशेषतः विवाद है। कोई देह को पुरुष मानते हैं, कोई बुद्धि को कोई अन्तःकरण को, इत्यादि शब्दा निवारण के लिये पुरुष को देहादि से पूर्णक निरूपणार्थ कहते हैं कि—

॥ शरीरादिव्यतिरिक्तः पुमान् ॥ १४९ ॥ (१४९)

शरीर (मन बृद्धि) आदि से पुरुष भिन्न है ॥ १४९ ॥ क्योंकि:-

॥ संहतपरार्थत्वात् ॥ १४० ॥ (१४०)

संदर्भों (प्रकृति, महदादि) के पार्य होने से (पुरुष इन से भिन्न है) ॥

इसी अध्याय के सूत्र (१६) "संहतपरार्थत्वात्पुरुषस्य" में यही हेतु दीशुके हैं और उस की व्याख्या हम यहां कर आये हैं, यहाँ एक आजाये से पुनः वही हेतु फिर देदेता पुनरुक्ति दोष नहीं है ॥१४०॥ दूसरा हेतु यह है:-

॥ त्रिगुणदिविपर्ययात् ॥ १४१ ॥ (१४१)

त्रिगुणादि के विपरीत होने से (भी पुरुष भिन्न है) ॥

शरीरादि त्रिगुणात्मक हैं, अचेतन हैं, अविवेकी हैं, पुनप इस के विपरीत त्रिगुणरहित, चेतन, विवेकी इत्यादि विशेषलक्षणविशिष्ट है, अतः वह शरीर दि से अतिरिक्त है ॥ १४१ ॥ तीसरा हेतु यह है कि:-

॥ अधिष्ठाताञ्ज्ञेति ॥ १४२ ॥ (१४२)

अधिष्ठाता होने से (भी पुरुष देहादि से भिन्न है) इति ॥

पुरुष देहादि पर अधिष्ठाता है, अतः वह स्वयं भिन्न है । इति शब्द इस विषय के हेतुओं की समाप्ति के सूचनार्थ है ॥ १४२ ॥ अब अधिष्ठाता होने से हेतु देते हैं:-

॥ भोक्तृभावात् ॥ १४३ ॥ (१४३)

भोक्ता होने से (पुरुष अधिष्ठाता है) ॥ १४३ ॥ और—

॥ कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च ॥ १४४ ॥ (१४४)

भोक्तृ के लिये प्रवृत्ति होने से भी (पुरुष अधिष्ठाता है) ॥

यदि पुरुष अधिष्ठाता न होता तो देहरूप होने से देहको छोड़कर मोक्ष की इच्छा न करता, इच्छा करता है, इस से पुरुष देहादि का अधिष्ठाता है, देहादि नहीं ॥ १४४ ॥

॥ जडप्रकाशाऽयोगात्प्रकाशः ॥ १४५ ॥ (१४५)

जड में प्रकाश (ज्ञान) के अयोग से (पुरुष) प्रकाश (ज्ञान) स्वरूप है ॥

अथवा-जड प्रकाश (भौतिक प्रकाश) के योग न होने से पुरुष भौतिक या अप्राकृत प्रकाश (ज्ञान) रूप है ॥ १४५ ॥ और—

* निर्गुणत्वान्न चिद्रुमा ॥ १४६ ॥ (१४६)

निर्गुण होने से (पुरुष) चिद्रुमा (चित्त) नहीं है ॥

पुरुष निर्गुण है, उस में सत्त्व रजस् तमस् नहीं अतः चित्त आदि के समान चेतनता के आभास रूप धर्मवाला नहीं, किन्तु चिद्रूप वा ज्ञानरूप ही है ॥ १४६ ॥

यदि कहे कि "मैं जानता हूँ" इत्यादि व्यवहार से चित्त के धर्मों को पुरुष में देखते हैं, तब वह निर्गुण कैसे हो सकता है ? तो उत्तर—

* श्रुत्या सिद्धस्य नाऽपलापस्तत्प्रत्यक्षवाधात् ॥ १४७ ॥ (१४७)

श्रुति से सिद्ध (निर्गुणत्व) का अपलाप (खण्डन) नहीं हो सकता, उस का प्रत्यक्ष से बच होने पर भी ॥

यद्यपि प्रत्यक्ष में पुरुष ऐसा व्यवहार करते हैं कि मैं कण हूँ, मैं मोटा हूँ, गिरा हूँ, काला हूँ, इत्यादि, तथापि यह कथन अविवेक से प्रत्यक्ष में सुनने कहने में आ रहा है, इतने से असंगोह्यऽयं पुरुषः सददाख्यक उपनिषद् अ० ६ । ब्रा० ३ । १५ इत्यादि श्रुतिप्रतिपादित निर्गुणत्व का खण्डन नहीं कर सकते ॥ १४७ ॥ क्योंकि—

* सुपुट्याद्यऽसाक्षित्वम् ॥ १४८ ॥ (१४८)

सुपुट्यादि का साक्षी होना न बनेगा ॥

यदि पुरुष असंग निर्गुण न होता तो सुपुसिगहरी नीचे सोफर बैठकर जो कहता है कि "सुखमहमस्याप्सम्" मैं सुख से सोया । इत्यादि साक्षीयता पुरुष में न बनेगी । क्योंकि सुपुसिआदि में गुण ती लीन होजाते हैं ॥ १४८ ॥

* जन्मादिव्यवस्थातः पुरुषबहुत्वम् ॥ १४९ ॥ (१४९)

जन्म आदि व्यवस्था से पुरुष बहुत हैं, (ऐसा सिद्ध होता है) ॥

एक देह को त्याग कर दूसरे देह में जाने से पुरुष के जन्म मरण का व्यवहार है, यदि पुरुष एक विभु सर्वव्यापक होता है तो देह से निकलना आना जाना आदि व्यवस्था न होती । होती है । इस से पाया जाता है कि पुरुष बहुत अनेक असंख्य हैं, एक नहीं ॥ १४९ ॥ पूर्वपक्ष—

* उपाधिभेदेऽप्येकस्य नानायोग

आकाशस्यैव घटादिभिः ॥ १५० ॥ (१५०)

उपाधिभेद में एक को भी अनेक (नाम) पन हो सकता है, जैसे घटादि (उपाधियों) से आकाश को ॥

अर्थात् जैसे आकाश एक है, पर घट पट नठ आदि उपाधि भेद से घटाकाश पटाकाश सठाकाश इत्यादि बहुत्व आकाश में हो सकते हैं, वैसे ही एक पुरुष भी अनेक अंनःकरणोपाधिभेदसे बहुत माने जा सकते हैं, तज्जन्मादि व्यवस्था से भी पुरुषबहुत्व मानना ठीक नहीं ॥ १५० ॥ उत्तरपद-

उपाधिभिद्यते, न तु तद्वान् ॥ १५१ ॥ (१५१)

उपाधि भिन्न २ होती हैं, न तु उपाधिमान् ॥

उपाधिकृत भी पुरुष को बहुत्व नहीं बन सकता, क्योंकि उपाधि अनेक होने पर भी उपाधिमान् पुरुष तो एक ही रहा, कि एक में किसी का जन्म, किसी का मरण इत्यादि व्यवस्था कैसे बनेगी ? अतः जन्म मरण आदिव्यवस्था बहुत पुरुष मानने पर ही ठ क हो सकती है ॥

आज कल जो नवीन वेदान्ती लोग उपाधिकृत ब्रह्म को जीवत्व और अनेकत्व बताया करते हैं, उसका रुखन इन सूत्रों में भले प्रकार हो गया है। कोई कोई लोग कहते हैं कि वास्तविक वेदान्त में तो जीव ब्रह्म की एकता वा अभेद ही है, स्वामी दयानन्द सरस्वती जी ने खेच तान से भेद बताया और उन बेचारे वेदान्तीयों को नवीन वेदान्ती कह दिया है। परन्तु हम देखते हैं कि विज्ञानभिक्षु जी ने भी इन सूत्रोंके सांख्यप्रवचनभाष्य में ऐसे अभेदवादी एकात्मवादी वेदान्तियों को नवीन वेदान्ती कहकर उन का खरहण किया है। यथा-

यदपि केचित् नवीना वेदान्ति ब्रुवा आहुः-एकस्यैवात्मनः कार्यकारणोपाधिषु प्रतिविम्बानि जीवेश्वराः प्रतिविम्बानां चान्योन्यं भेदाज्जन्माद्यखिलव्यवहारोपपत्तिः । तदप्यसत् ॥

जो कि कोई कोई अपने को वेदान्ती कहने वाले नवीन कहते हैं कि एक ही आत्मा के कार्य कारण उपाधियों में प्रतिविम्ब=जीवईश्वर हैं और प्रतिविम्बों में आपस में भेद होने से जन्मादि सब व्यवहारविधि है, यह भी असत् है ॥

आगे विज्ञानभिक्षु जी ने इस मत के अमल होने में हेतु दिये हैं और लम्बा दयारूपान किया है जो ग्रन्थ घटनेके भयसे हमने उद्धृत नहीं किया, केवल यह दिखला दिया है कि स्वामी दयानन्द से पहले भी विज्ञानभिक्षु जैसे लोग इनको नवीन वेदान्ती बतागये और इनके एकात्मवाद का खंडन करगये हैं ॥ १५१ ॥

• एवमेकत्वेन परिवर्त्तमानस्य न
विरुद्धधर्माऽध्यासः ॥ १५२ ॥ (१५२)

इस प्रकार एकभाव से सर्वत्र वर्त्तमान (पुरुष) को विरुद्ध धर्मों का अध्यास नहीं बन सकता ॥

अर्थात् यदि पुरुष एक ही हो तो फिर कोई पुरुष सुखी, कोई दुःखी इत्यादि परस्पर विरुद्ध धर्मों का व्यवहार जो प्रत्यक्ष देखा जाता है, नहीं बन सकता । तब बहुत पुरुष मानना ही ठीक है ॥ १५२ ॥

यदि कहे कि सुख दुःखादि बुद्धि के धर्म पुरुष में आरोपितमात्र हैं, वास्तविक नहीं, इस कारण एक पुरुष जानने में क्या दोष है ? तो उत्तर—

• अन्यधर्मत्वैऽपि नाऽऽरोपात्तत्तिद्विरैकत्वात् ॥ १५३ ॥ (१५३)

अन्य का धर्म होने पर भी आरोप से उभ (सुखी दुःखीपन) की विद्वि नहीं, एक होने से ॥

यदि सुख दुःखादि को अन्य का धर्म अर्थात् बुद्धि का धर्म ही माना जावे और पुरुष में केवल आरोपमात्र से सुख दुःख मानें, तो भी विरुद्धधर्मों (सुख दुःखादिकों) की व्यवस्था न बनेगी, क्योंकि (एकत्वात्) आरोप का अधिष्ठान (पुरुष) एक होने से ॥ इस विषय में श्रीमान् स्वतन्त्रचेता विज्ञानभिक्षु का प्रपचनभाष्यांश देखने योग्य है । वे कैसा स्पष्ट अद्वैतवाद का खण्डन करते हैं कि—

इमां बन्धमोक्षादिव्यवस्थानुपपत्तिं सूक्ष्मां गृह्यत्वैवाऽऽचुनिकावेदान्तिब्रुवा-
त्तथाधिभेदेन बन्धमोक्षव्यवस्थानैकात्म्येऽप्याहुस्तेऽप्यनेन निरस्ताः । येऽपि
तदेकदेशिन इमामेवाऽनुपपत्तिं पश्यन्तः समाधिगतचित्तमतिविस्मयानामेकबन्ध-
दीन्याहुस्तेऽप्यतीव आन्ताः । तस्माद्भेदाभिेदादिविकल्पाऽसहत्वात् अन्तःकर-

अस्य तदुक्तं अतएवादिप्रोक्तदोषाच्च। किञ्च वेदान्तमूत्रे क्वापि सर्वव्यात्मना-
मत्यन्तैक्यं नोक्तमस्ति, प्रत्युत—“भेदव्यपदेशान्धान्यः। “अधिकं
तु भेदनिर्देशात्”। “अंशो नानाव्यपदेशात्” इत्यादिसूत्रैर्भेदवक्तः।
अत आधुनिकानामवच्छेदप्रतिविम्बादिवादा अपसिद्धान्ता एव। स्वशास्त्रा-
नुक्तसंदिग्धार्थेषु समानतन्त्रसिद्धान्तस्यैव सिद्धान्तस्याच्चेत्यादिकं ब्रह्ममीमांसा-
शाब्दे प्रतिपादितमस्माभिः॥ (सांख्यप्रवचनकाशी भारतगीतनम्रे सं० १८४६)

तात्पर्य—इस वच्य मोक्षादि व्यवस्था का अस्मिद्धि को जो मूल्य है, न
जानकर ही नवीन आधुनिक वेदान्तियों लोग एकात्मवाद में भी उपाधिभेद
के अन्ध मोक्ष व्यवस्था कहते हैं, वे लोग भी इस (मूत्रोक्तहेतु) से निरुत्तर हुवे।
और जो उन के एकदेशी लोग इसी अनुपपत्ति को देखते हुवे, उपाधिगत
चित्प्रतिविम्बों को वच्य मोक्षादि कहते हैं वे ती अत्यन्त भ्रम में हैं। उक्तभेद
अभेद आदि विकल्पों को न सहार सकने से और अन्तःकरणके उस (चित्) से
प्रकाशित होने में भी उक्तदोषों किंच-किंच भी वेदान्तमूत्रमें सब आत्माओं
को अत्यन्त एकता नहीं कहनी है, प्रत्युत—“भेदव्यप०” “अधिकं तु भेदनि०”

“अंशो नानाव्य०” इत्यादि (वेदान्त) सूत्रों से भेद कहा है। इस कारण
आधुनिकों (नवीनों) के अवच्छेदवाद, प्रतिविम्बादि इत्यादि वाद अप-
सिद्धान्त ही हैं। हमने ब्रह्ममीमांसा (वेदान्त) के माध्य में प्रतिपादन
किया है कि अपने शास्त्र में न कहे हुवे संदेहयुक्त विषयों में समान शास्त्र
का सिद्धान्त ही (अपना) सिद्धान्त होता है, इत्यादि ॥ १५३ ॥

यदि कहे कि अद्वैतश्रुतियों से विरोध आवेगा ? तो उत्तर

॥ नाद्वैतश्रुतिविरोधो जातिपरत्वात् ॥ १५४ ॥ (१५४)

जातिपरक होने से अद्वैत श्रुतियों से विरोध नहीं ॥

जो श्रुतियाँ आत्मा वा पुरुष क अद्वैत होने का प्रतिपादन करती हैं, उनमें
आत्मा आत्मा वा पुरुष पुरुष सब एक जाति के (एक से) होने से एकत्व वा
अद्वैत कहा है, स्वरूप से एकत्व वर अद्वैत नहीं, इस कारण पुरुषनानात्व में
उन अद्वैतश्रुतियों का विरोध नहीं आता। देखना चाहिये कि सांख्यचार्य
श्रीकपिल मुनि श्रुतिविरोध (वेदविरोध) का कैसा परिहार करते हैं जिस
से उन की वेदों पर अद्वा और आत्तिकता कैसी स्पष्ट प्रकाशमान है, इस

पर भी जो सांख्यकारको नास्तिक (वेदनिन्दक) कहते हैं वे कितनी बड़ी भूल करते हैं। इस सूत्र का भी अन्य इस प्रकारोक्त मूर्तों के अनुसार यही तात्पर्य है, इस बातको विज्ञानभिक्षु का प्रवचन भाट्ट और भी स्पष्ट करता है, देखिये—

नन्वेवं पुरुषनानात्वे सति—

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।

एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥ १ ॥

नित्यः भ्रष्टगती ह्यात्मा कूटस्थोदापप्रजितः ।

एकः स भिद्यते शक्त्या मायया न स्वभावतः ॥ २ ॥

इत्याद्याःश्रुतिस्मृतय आत्मैकत्वप्रतिपादिका नोपपद्यन्ते, तत्राह—“नाद्वैतश्रुतिविरोधो” आत्मैक्यश्रुतीनां विरोधस्तु नास्ति, तासां जातिपरत्वात् । जातिः सामान्यमेकरूपत्वं, तत्रैवाऽद्वैतश्रुतीनां तात्पर्यात्, न त्वऽखण्डत्वे, प्रयोजनाऽभावादित्यर्थः । जातिशब्दस्य चेकरूपार्थकत्वमुत्तरसूत्राल्लभ्यते । यथाश्रुतजातिशब्दस्यादरे—“आत्मा इदमेक एवाऽग्र आसीत् । सदैव सौम्येदमग्र आसीत् । एकमेवाऽद्वितीयम् ।” इत्याद्यऽद्वैतश्रुत्युपपदकतमेवसूत्रं व्याख्येयम् । जातिपरत्वात् विजातीयद्वैतनिषेधपरत्वादित्यर्थः । (इत्यादि)

तात्पर्य—शंका, इस प्रकार पुरुष बहुत मानने पर “एक एव हि भूः” इत्यादि श्रुति स्मृतिर्षो जो आत्मा (पुरुष) के एकत्व या प्रतिपादन करती हैं, न उद्देशी ? इसमें उत्तर—(नाऽद्वैतः) आत्मा के एक भाव वाली श्रुतियों का विरोध तो नहीं है क्योंकि वे जातिपरक हैं । समानता, एकरूपता= जाति है, उन्हीं में अद्वैत श्रुतियों का तात्पर्य है, अखण्डत्व में नहीं क्योंकि अखण्डता के प्रतिपादन का यहाँ प्रयोजन नहीं । जातिशब्द का एकरूपता अर्थ है, यह अगले सूत्र (विदितव्यं ० १५३) से प्राप्ति होती है । इस यथाश्रुत जातिशब्द को आदर में “आत्मा इदम्”, “सदैव सौम्य”, “एकमेवाद्वि”

इत्यादि श्रुतियों की उपपत्ति करते हुवे ही सूत्र की व्याख्या करनी युक्त है, जातिपरक होनेसे अर्थात् विजातीय द्वैतके निषेध मात्रार्थ तात्पर्य होनेसे ॥

इत्यादि विज्ञानभिन्नु जी ने भी विस्तार में लिखा है जिनमें से जोड़ा हमने यहाँ उद्धृत किया है । यद्यपि विज्ञानभिन्नु की इस अंशमें हम मानुभूति वा पुष्टि नहीं करते कि जो श्रुतियें उन्होंने लिखी हैं वे वास्तवमें श्रुति ही हैं वर नहीं, अथवा उनमें जातिपरक अद्वैत प्रतिपादित ही है वा नहीं । क्योंकि हमारी समझ में तो इन ध्वनियों में परमपुरुष परमात्मा का एकत्व प्रतिपादितहै जो कि सजानीय सेदसे भी मूल्य है । परन्तु हमने इस प्रयत्नभाष्य को इस अंश में पौषक देख कर प्रस्तुत किया है कि अद्वैत, ब्रह्मवादि नवीन वा आधुनिक वेदान्ती जो सांख्यशास्त्र को नास्तिक कहते और अभिन्ननिमित्तोपदानकारण केवल एक ब्रह्म ही को वस्तु और तदन्य सब गगत् और पुरुषों (जीवात्माओं) को भी मिथ्या कह कर रहे हैं वे लोग विज्ञानभिन्नु जी से ही शिक्षा लेकर अपना आग्रह वा हठ छोड़ें । हमारे मत में तो—

यस्मिन्सर्वोणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः ।

तत्र की मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥ यजुः४० । ७।

इत्यादि श्रुतियों में जो पुरुष का एकत्व कहा है, उस को जातिपरक कहने में सूत्र का तात्पर्य है ॥ १५४ ॥

० विदितबन्धकारणस्य दृष्ट्या तद्रूपम् ॥ १५५ ॥ (१५५)

जिस ने बन्ध का कारण (अविवेक) जन लिया उस की दृष्टि से (पुरुषों का) एक रूप है ॥

अर्थात् विवेकी पुरुष अन्य सब पुरुषों की चेतनता को एक ही जानता हुआ सब तद्रूप=एकस्वपन को जानता है ॥ १५५ ॥

यदि कही कि तद्रूपता होती तो सब का प्रतीत होती ? तो उत्तर—

० नान्वाऽदृष्ट्या चक्षुष्मतामनुपलब्धः ॥ १५६ ॥ (१५६)

अन्धों को न दीखने से चमत्कारों को अनुपलब्ध नहीं होती ॥

यदि विवेकचक्षुः अविषेयियों को पुरुषों की तद्रूपता नहीं दी

खता तौ इस से यह सिद्ध नहीं होता कि धिक्के का आंखों वाले ममांखों को भी तद्रूपता की उपलब्धि न हो ॥ इस सूत्र का पाठ कई पुस्तकों में नान्धट्टुष्ट्या और कई में नान्धाऽट्टुष्ट्या देखा गया, अतः हम ने दूसरे पाठ को ही अच्छा समझ कर आदर दिया है ॥ १५६ ॥

*** वामदेवादिमुक्तोनाऽद्वैतम् ॥ १५७ ॥ (१५७)**

वामदेव आदि मुक्त हुवा, इस से अद्वैत नहीं रहा ॥

यदि पुरुष अद्वैत होता=एक ही पुरुष होता तौ यह न कहा जाता कि वामदेवादि की मुक्ति हुई । क्योंकि तब तौ १ वामदेव की मुक्ति में सबकी ही मुक्ति हो जाती ॥ १५७ ॥

यदि कहो कि अभी तक वामदेवादि किसी की मुक्ति नहीं हुई ऐसा मानने में क्या हानि है ? तौ उत्तर—

*** अनादावद्ययावदऽमावाह्यविष्यदप्येवम् ॥ १५८ ॥ (१५८)**

अनादि (काल) में अब तक (किसी की मुक्ति) न होने से भविष्यत् (काल) भी ऐसा ही होगा ॥

जब कि अनादिकाल से अनेक सृष्टि और प्रलयों में आज तक किसी वामदेवादि की मुक्ति न हुई गाने ती भविष्यत् में भी क्या होगा, इससे तौ मुक्ति का सदा अभाव आवेगा ? अतः यह ठीक नहीं कि वामदेवादि किसी की मुक्ति अब तक नहीं हुई और इस लिये यह भी ठीक नहीं कि पुरुष एक ही है किन्तु यही ठीक है कि पुरुष अनेक हैं और उन में से वामदेवादि कई मुक्त होगये, शेष बन्ध में हैं ॥ १५८ ॥

यदि कहो कि अनेक पुरुष मानने में भी यही दोष आवेगा कि अनादिकाल में अनन्तकाल तक मुक्ति होते हुये समय आवेगा कि संसार का सर्वथा चच्छेद होजाय, सब के मुक्त होने पर संसार कैसे रहेगा ? तौ उत्तर—

*** इदानीमिव सर्वत्र नात्यन्तोच्छेदः ॥ १५९ ॥ (१५९)**

जैसे अब तक (संसार का) अत्यन्तोच्छेद न हुवा वैसे सब कालों में न होगा ॥

यदि मुक्तपुरुषों की पुनरावृत्ति न होती तौ आगे भविष्यत् में ही क्या ?

अभी संसार का उच्छेद होजाता, क्योंकि अनादिकाश ॥४॥ में सब सुक्त होजाते । परन्तु अब तक उच्छेद नहीं हुआ, इस से अनुमान होता है कि सब कालों में अत्यन्त उच्छेद कभी नहीं हुआ, न है, न होगा ॥ पाठक यह देखकर अत्यन्त अकित होंगे कि विज्ञानभिक्षुजी ऐसा स्पष्ट कहते हैं कि-

“सर्वत्र काले बन्धस्यात्यन्तोच्छेदः कस्यापि पुंसोनास्ति ।

सब कालमें बन्ध को अत्यन्तोच्छेद किसी भी पुंस का नहीं होता ॥१५॥

यदि कहें कि पुण्यों की मुक्ति को व्यस-या करने वाला कीन है जिसने संसार-वक्र चलाया है, जिसका उच्छेद कभी नहीं होता ? तो उत्तर-

* व्यावृत्तीभयरूपः ॥ १६० ॥ (१६०)

समय (दोनों)=भूत सुक्त कों से विलक्षण निजस्वरूप (ईश्वर) है ॥

* साक्षात्संबन्धात्साक्षित्वम् ॥१६१॥ (१६१)

साक्षात् संबन्ध से साक्षित्व है ॥

यह बहुपुरुषों और सुक्तपुरुषों दोनों से साक्षात् व्याप्य व्यापक संबन्ध से केवल साक्षी है, जेहा कि आगे ॥ १६५ ॥ २० में कहा है कि-

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्धात्यऽनञ्जन्तऽन्यो अभिचाकशीति ॥

दो सुन्दर शुद्ध चेतनस्वरूप, साथी व्याप्य व्यापक संबन्धयुक्त, परस्परभिन्न; अनादित्व में समान वृक्ष=छेद्य भेद्य परिणामी अव्यक्त प्रकृति के साथ लिपटे रहने वाले जीव ईश्वर हैं, उन दोनों में से १ जीवात्मा प्रकृति=वृक्ष के स्वादु फल भोगता है और दूसरा ईश्वर अनात्मा केवल साक्षिमात्र है ॥१६१॥ और-

* नित्यमुक्तत्वम् ॥ १६२ ॥ (१६२)

नित्यमुक्तत्व है ॥

परमेश्वर को नित्य मुक्ति है, अन्य पुरुषों की मुक्ति तो समय विशेषमें

होती है मुक्ति की प्राप्ति में पूर्व बन्धकोटि में है, परन्तु ईश्वर नित्यमुक्त है, वह बन्ध से मुक्त नहीं हुआ है ॥ १६२ ॥

*** उदासीन्यं चेति ॥ १६३ ॥ (१६३)**

और उदासीनता है ॥

उस की उदासीनता ही नित्यमुक्तता का हेतु है। यदि वह जगत के फलभोगों में संलग्न होता तो नित्यमुक्त न रह सकता, परन्तु उदासीन होने से न उस को राग है, न द्वेष है ॥ १६३ ॥

यदि कहो कि राग के बिना परमेश्वर जगत् का कर्ता कैसे हो सकता है ? तो उत्तर—

*** उपरागात्कर्तृत्वं चित्संनिध्यात्
चित्संनिध्यात् ॥ १६४ ॥ (१६४)**

उपराग से कर्तापन है, चित्संनिध्य से ॥

जीवात्मना पुरुषों और प्रकृति में व्यापक होने से परमेश्वर का उपराग इन में है, वह उपरागमात्र से उसे कर्तापन है। यदि कहो कि उपराग तो साकार पदार्थों में प्रायः देखा जाता है, परमेश्वर तो निराकार है, उस का उपराग कैसे हुआ ? तो उत्तर यह है कि ईश्वर की चेतनता की व्यापकत्व से समीपता होना ही उपराग जानिये। जैसे सूर्य की धूप के सन्निध्यमात्र से कोई वृक्ष वनस्पति भीषधि उगते, कोई सुखते, कोई फलते, कोई फूलते हैं, परन्तु सूर्य को किसी से रागद्वेष नहीं है, न सूर्य किसी को द्वेष से सुखाता, न किसी को राग से उगाता फुलाता फलाता है, सब अपने-२ स्वगतभेदभिन्न परिणामों के अनुसार आगे आगे परिणत होते जाते हैं, वैसे ही पुरुष भी अपने-२ कर्मानुरूप फल भोगार्थ तैयार हुवे हुवे अपने कर्मों से प्रेरित हुवे ईश्वर के व्यापकत्वरूप सन्निध्यमात्र से भिन्न-२ विलक्षण फल भोगने को जगत् में नाना नाम रूपों को धारण करते हुवे घूमते हैं। इसमें ईश्वर को कर्तृत्व मानते हुवे भी उदासीनता से रागद्वेषादि दोष नहीं लगते ॥

सूत्र १६० से १६४ तक अन्तिम ५ सूत्रों को अन्य टीकाकारों ने पुरुषों

(जीवात्माओं) पर लगाया है परन्तु सूत्रों में आये हुये नित्यमुच्चादि विशेषणों से बहुत स्पष्ट है कि ये सूत्र ईश्वर का ही वर्णन करते हैं ।

अध्यायसमाप्तिवृत्तार्थे "चित्सानिध्यात्"पद दो बार रक्खा गया है ॥

हेयहाने तयोर्हेतू इति व्यूह्य यथाक्रमम् ।

चत्वारः शास्त्रमुख्यार्था अध्यायेरिमन्प्रपञ्चिताः ॥१॥

१ हेय, २ हान, हेयहेतु, हानहेतु इस व्यूह से क्रमपूर्वक इस अध्यायमें शास्त्र के चार ४ मुख्यार्थ कहे गये ॥ १६४ ॥

इति श्री तुलसीराम स्वामिकृते सांख्यदर्शन

भाषानुवादे प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥



श्री ३५

अथ द्वितीयोऽध्यायः

—:०४०:—

प्रथमाध्याय में प्रकृति, उसके कार्य मद्भक्तत्वादि, पुरुष=जीवात्मा और परमात्मा का वर्णन करके, द्वितीय अध्यायमें प्रकृति का परमेश्वराधीनत्व, जीवात्माओं के भोग-मोक्षार्थ ह नर और अन्य तत्त्वोंका कुछ विस्तारसे वर्णन आरम्भ करते हैं । दृश्यमाण प्रथम सूत्र में प्रथमाध्याय के अन्तिम सूत्र से कर्तृत्वम् पद की अनुवृत्ति है—

* विमुक्तमोक्षार्थं स्वार्थं वा प्रधानस्य ॥१॥ (१६५)

प्रकृति का (कर्तृत्व), पुरुष की-मुक्ति के लिये है वा अपने लिये ?

प्रथमाध्याय के अन्त में जो कहा था कि चित्सांनिध्य से प्रकृति में कर्तृत्व है, उसपर पूछते हैं कि प्रयोजन क्या है, जगत क्यों रचा जाता है ? जीवों की मुक्ति के लिये वा प्रकृति के अपने लिये ? उत्तर—

* विरक्तस्य तत्सिद्धेः ॥ २ ॥ (१६६)

विरक्त को उस (मोक्ष) के सिद्ध होने से ॥

सागरहित पुरुष को ही मोक्ष संभव है अतः पुरुष की मुक्ति के लिये प्रकृति से जगत रचा जाता है । लोग पूछेंगे कि जगत के जन्म मरणों से छूटने का नाम तो मुक्ति है, फिर जगत की उत्पत्ति को जीवों के मोक्ष के लिये रचना तो उलटी बात हुई? उत्तर—नहीं, जीव अपने कर्मों का भोगकर ही मोक्ष पा सकते और कर्मों का भोग अर्थात् कर्मफलों का भुगतान सृष्टि के उत्पन्न होने से ही हो सकता है, अतः सृष्टि की उत्पत्ति वास्तवमें भोग और मोक्ष दोनों का साधन है, यदि पुरुष सृष्टि में आकर पूर्व कर्मों का फलभोग— कर मुक्तिपाने का यत्न करे तो ॥ ऐसा ही योगदर्शन २।८ में (प्रकाशकि—मोगापवर्गार्थं दृश्यम्) कहा है ॥ २ ॥

यदि कहें कि सृष्टि की उत्पत्ति यदि मोक्ष के लिये होने से मुक्ति का कारण है तो एक बार की ही सृष्टि से सब जीवों के भोगमोक्ष सिद्ध होना, पुनः पुनः सृष्टि क्यों होती है ? तो उत्तर—

* न श्रवणमात्रात्तत्तिष्ठिरनादिवाचनाया

बलवत्त्वात् ॥ ३ ॥ (१६७)

अनादि वाचना को बलवती होने से केवल श्रवण से उस (शीघ्र) की विधि नहीं हो सकती ॥

अनादि वाचना जो वैराग्य की रोकने वाली है, वह बलवती है, इस लिये केवल श्रवणमात्र से एक बार में सब को पर वैराग्य उत्पन्न नहीं होता कि हम केवल पूर्वकृत कर्मों का फल भोगकर निमग्न जायें और सब के सब एक साथ एक ही सृष्टि में मुक्ति संपादन करें किन्तु अनेक जन्मों प्रत्युत अनेक सृष्टियों में किये पुराणों के संचय से कभी कठिन से किसी एक पुरुष को मुक्ति प्राप्त होती है, अतः केवल एक बार की सृष्टि से निष्कारण या धुल-कारा नहीं मिल सकता ॥ ३ ॥ अथवा—

* बहुभृत्यवद्वा प्रत्येकम् ॥ ४ ॥ (१६८)

बहुत भृत्य वाले के समान प्रत्येक (जानी) ॥

जैसे एक गृहस्थ के स्त्री पुत्रादि भरण पोषण योग्य बहुत भृत्य हीं तै वहुत एक एक का भरण पोषण करे तब भी बहुत सा भोजन वस्त्रादि चाहिये इसी प्रकार जीवात्मा बहुत हैं और एक प्रकृति से सृष्टि रचकर उन जीवात्माओं में से प्रत्येक को भोग मोक्ष का अवसर देना है इस लिये एक बार की सृष्टि सब जीवात्माओं के भोग मोक्ष को पर्याप्त नहीं हो सकती, अतः बारबार सृष्टि और प्रलय किये जाते हैं ॥ ४ ॥

यदि कहो कि "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" तै० ब्रह्मा-नन्दध्वजी अनु० १॥ इत्यादि वाक्यों से ती परमेश्वर का जगत्स्रष्टा होना पाया जाता है तब प्रकृति से जगद्रचना नानना कैसे ठीक माना जावे ? उत्तर—

* प्रकृतिवारतवे च पुरुषस्याध्यासिद्धिः ॥५॥ (१६९)

प्रकृति को वास्तविक (उपादान) मानने पर पुरुष (परमेश्वर) को भी अध्यास (प्रकृति के उपादानत्व में उस के सामीप्य से निमित्तत्व) की विधि है ॥

वास्तव में ती प्रकृति ही जगत् की रूढ़ी (उपादान कारण) है परन्तु अध्यास अर्थात् प्रकृति पर अधिष्ठाता होकर रहनामात्र पुरुष को जगत् का कर्तृत्व सिद्ध करके निमित्त कारणत्व जतलाता है ॥ ५ ॥

यदि कहा कि इतनी कल्पना क्यों बढ़ाई जाये, सीधा पुरुष को ही अभिलक्षितोपादान कारण क्यों न मानें ? तो उत्तर—

* कार्यस्तस्मिन्नेतः ॥ ६ ॥ (१७०)

कार्य से उस (प्रकृति के उपादानत्व) की सिद्धि से ॥

कार्य जगत् के देखने से गुणत्रयात्मकता पाई जाती है, इससे सत्त्वज-स्तमोमयी प्रकृति ही उपादान सिद्ध होती है, जैसा कि दूसरे दर्शनकार विशेषिक में कहते हैं कि “कारणमुण्पूर्यकः कार्यमुणोदृष्टः” कारण के गुणानुसार कार्य के गुण देखे जाते हैं ॥ ६ ॥

यदि कहा कि प्रकृति जड़ ही जगत् का कारण होता तो सृष्टि में कोई नियम न होते, अन्धाधुन्ध कुछों हांभाया करता ? तो उत्तर—

* चेतनं हेतुस्तन्निमित्तमः फण्टकमोक्षवत् ॥ ७ ॥ (१७१)

चेतन (परमेश्वर) के जमिलापसे नियम है, सूली और छांड़ने के समान ॥

जैसे दण्ड देने को फण्टक (सूली या कांखी) लगाई जाती है । उसका अधिष्ठाता राजा होता है, वह नियमानुसार दण्डियों को सूली पर लटकता और अदण्डियों को छोड़ देता है, इसी प्रकार प्राकृत क्षेत्रों में परमेश्वर नियम रखता है जिस से अनियम अन्धाधुन्ध नहीं होने पाता ॥ ७ ॥

क्यों की ! जिस परमेश्वर के अभिलाषमात्र से प्रकृति और उस के सर्व कार्य नियम में बद्ध रहते हैं उस पुरुष को जानात् ही उपादान कारण क्यों न मानें, अन्य प्रकृति आदि का योग क्यों कल्पित करें ? उत्तर—

* अन्ययोगोऽपि तत्सिद्धिर्नास्तीत्येनायोदाहवत् ॥ ८ ॥ (१७२)

अन्य (प्रकृति) के योग में भी उस (इश्वर) के (वर्तत्य की) सिद्धि साक्षात् भाव में नहीं, किन्तु छोड़े में दाह के समान (परंपरा में ही हांसी) ॥

जैसे लोहा स्वयं दाहक नहीं, किन्तु अग्नि के संयोग से दाहक हो जाता है, वैसे ही प्रकृति साक्षात् स्वयं स्वतन्त्र जगत् नहीं बना सकती पुरुष के संनिधान से बनाती है, तथा पुरुष ही निर्गुण होनेसे गुणत्रयात्मक जगत् को अपने में से नहीं बना सकता, प्रकृति से ही बनाता है ॥ ८ ॥

सृष्टि किसे कहते हैं ? उत्तर—

* रागत्रिगुणयोगः सृष्टिः ॥ ९ ॥ (१७३)

राग (प्रकृति) और विराग (पुरुष) के संयोग का नाम सृष्टि है ॥१८॥
अथ सृष्टि का क्रम कहते हैं:-

* महदादिक्रमेण पञ्चभूतानाम् ॥ १० ॥ (१७३)

महत्तत्त्वादि क्रम से भूतों की (सृष्टि) होती है ॥ १० ॥

* आत्मार्यत्वासृष्टेर्नैषामात्मार्ये आरम्भः ॥ ११ ॥ (१७४)

सृष्टि के पुरुषनिमित्तक होने से इन (महदादि) का आरम्भ निज के लिये नहीं ॥

महत्तत्त्वादि कार्य अपने लिये आरम्भ नहीं करते, किन्तु आत्मा (पुरुष) के लिये करते हैं क्योंकि सृष्टि ही पुरुष के भोग लोकार्थ होती है ॥ ११ ॥

यदि कहे कि प्रकृति से पुरुषपर्यन्त २५ पदार्थों के साथ दिशा और काल भी सांख्यचार्य ने क्यों नहीं गिनाये, उन के बिना तो सृष्टि का कोई भी व्यवहार नहीं चल सकता ? तो उत्तर-

* दिक्कालावाकाशादिभ्यः ॥ १२ ॥ (१७६)

दिशा और काल, आकाशादिकों से (संश्लिप्त नमकी) ॥

अब यदि शब्द से आकाश की उपाधियों का ग्रहण है । पूर्व पश्चिमादि दिशा और निमेष षट्ति दिन मासादि काल; ये दोनों आकाश और आकाश की उपाधियों के अन्तर्गत समझने चाहिये ॥

जो नित्य दिशा और काल हैं वे ही आकाश की भी प्रकृति हैं और प्रधान प्रकृति के गुणविशेष ही स करने चाहिये, उन का यहां वर्णन नहीं किन्तु खण्ड दिशा पूर्वादि और खण्ड-काल निमेषादि का यहां आकाश के अन्तर्गत माना है । आकाश जगद् आकाश वा स्थान का नाम है, उस पूर्व पश्चिम आदि शब्दों से भी देशविशेषों का ही ग्रहण होता है अतः वे देश जगद् वा आकाश वा स्थान ही होते तब उन को आकाश में अन्तर्गत कहना ही चाहिये । इसी प्रकार निमेष दिन मास आदि भी सूर्यचन्द्रादिके उदयादि से नापे जाते हैं और सूर्य चन्द्रादि पृथिव्यादि के कार्य हैं और वे ही आकाश की उपाधि हैं अतः आकाश और उपाधि पृथिव्यादि में काल का अन्तर्गत मानना ठीक है । जैसा कि वैशेषिक के मत में आकाश से श्रोत्र की उत्पत्ति माना गई है ॥ यद्यपि सख विज्ञानभिक्षुका सर्वप्रवचन प्राप्य का आशय हमने अपने शब्दों में लिखा है, अनुबद्ध रूप से नहीं ॥ १२ ॥

अथ मइत्तरादिकां कार्यतः और क अतः वर्णनकरना आरंभ करते हैं:-

* अध्यवसायो बुद्धिः ॥ १३ ॥ (१७७)

निश्चयात्मक व्यापार करना बुद्धि का लक्षण है ॥ १३ ॥

* तत्कार्यधर्मादि ॥ १४ ॥ (१७८)

उस (बुद्धि) का काम धर्म ज्ञान वरान्त ऐश्वर्य इत्यादि है ॥ १४ ॥

महदुपरागाद्विपरीतम् ॥ १५ ॥ (१७९)

महत्तात्व (बुद्धि) ही उपराग से उलटी हो जाती है ॥

जब बुद्धिपर रागम् तमसू की लाया पड़ती है तब विपरीत काम अधर्मे अज्ञान अधैराग्य अनेश्वर्य इत्यादि होने लगते हैं ॥ १५ ॥

अभिमानोऽहंकारः ॥ १६ ॥ (१८०)

अभिमान करना अहंकार का लक्षण है ॥ १६ ॥

* एकादशपञ्चतन्मात्रं तत्कार्यम् ॥ १७ ॥ (१८१)

११ इन्द्रिय और ५ तन्मात्रा उस (अहंकार) का कार्य हैं ॥

अन्तःकरणचतुष्टय में मन बुद्धि चित्त अहंकार ये ४ वस्तु गिनी जाती हैं जिन में से चित्त का वर्णन यहां सांख्याचार्य ने यह नमस्कृत की इदिया है कि चित्त शब्द भी योगदर्शन में आया है वह अन्नःकरणमात्रके अर्थ में आया है तदनुसार ध्यान तन्त्र सांख्यके प्रणेता कपिलमुनि उसको बुद्धि अहंकार और मन इन तीनोंका सामान्य नम समझते जान पड़ते हैं ॥ ३ ॥

* सात्त्विकमेकादशकं प्रवर्त्तते वेकृतादहंकारात् ॥ १८ ॥ (१८२)

विकार को प्राप्त (सात्त्विक) अहंकार से सत्त्वगुणी ११ इन्द्रिय (मन को मिला कर) प्रवृत्त होती हैं ॥

पूर्व सूत्रमें कहा था कि ११ इन्द्रिय और ५ तन्मात्राये १६ पदार्थ अहंकार के कार्य हैं उस का विवरण इस सूत्र में यह है कि सत्त्वगुणी अहंकार से सत्त्वगुणी एकादशेन्द्रिय उत्पन्न होते हैं, परिशेषसे यहभी जानलेना चाहिये कि राजस तामस अहंकारोंसे विकृत होकर राजस तामस ११ इन्द्रिय-प्रवृत्त होते हैं । इन दोनों सूत्रों में एकादश शब्द आनेसे कपिलमुनि को ११ सूत्र में " उभयसिन्द्रियम् " पदोंसे मन सहित ११ इन्द्रिय गिनकर १५ गण

की संख्या पूर्ण रूप से ही ज्ञात होती है ॥ १८ ॥ अगले सूत्र में "एकादश" का अभिप्राय भी आशय स्वयं बनते हैं:-

* कर्मेन्द्रियबुद्धीन्द्रियैरन्तरमेकादशकम् ॥ १९ ॥ (१८८)

(५) कर्मेन्द्रियों (५) ज्ञानेन्द्रियों सहित ११ वां अन्तरिक (मन) है ॥

१ ज्ञाता, २-हाथ, ३ पाँव, ४-गुदा, ५-शिक्षा वा संरन्ध्र; ये ५ कर्मेन्द्रिय हैं और १-आँख, २-कान ३-त्वचा, ४-रसना और ५-नासिका; ये ५ ज्ञानेन्द्रिय हैं, इन १० के साथ ११ वां अन्तरिक इन्द्रिय को इन पाँचों १० इन्द्रियों का प्रथम कहें, वह मन है । इस प्रकार ११ इन्द्रिय वाह्यान्तर भेद से हैं । इन्द्रिय नाम इस लिये कि इन्द्र=आधिकारी पुरुष की इच्छानुसार चलने वाले हैं ॥ १९ ॥

क्योंकि प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय एक एक स्थूलभूत का ग्रहण करता है तब उस उस इन्द्रिय को उस २ स्थूलभूतवा महाभूत का ही कार्य क्यों माना गया, अहंकार का क्यों ? उत्तर -

* अहंकारिकत्वश्रुतेर्न भौतिकानि ॥ २० ॥ (१८९)

अहंकार का कार्य होना श्रुति में पाये जाने से भी तिक नहीं ॥

इन्द्रिये भौतिक नही अर्थात् स्थूलभूतों, (सूत्रोक्तों) का कार्य नहीं क्योंकि

एतस्माज्जायते प्राणोमनः सर्वेन्द्रियाणि च सुखोपनिषद् २।१३ की

श्रुति से पाया जाता है कि अहंकार से प्राण और मन आदि ११ इन्द्रिय उत्पन्न होते हैं ॥ न्यायदर्शन में जो सूत्रों से इन्द्रियों की उत्पत्ति लिखी है वह स्थूलभूतों से नहीं किन्तु भिन्न आदि कारण से यही सांख्य में प्रकृति कहा है, वही आदि

कारण को वहाँ कारणभूतपञ्चम मान कर उससे इन्द्रियों की उत्पत्ति माना है इहंका विशेष वर्णन (६१) सूत्र पर हम यहाँ भी कर आये हैं ॥ २० ॥

यदि कहो कि अग्निं वागप्येति ज्ञातं प्राणश्चक्षुरादित्यम् इहंकार-रूपकोपनिषद् ५।२।४ के अनुसार अपने कारण देवता में उभर इन्द्रिय का लय होना पाया जाता है; इस से तो यही सिद्ध होता है कि बाणी इन्द्रिय अग्नि देवता महाभूत का कार्य है, तभी तो अपने कारण अग्नि में लय को प्राप्त होता है, इसी प्रकार अन्य इन्द्रिये भी ? इसका उत्तर -

देवतालये श्रुतिर्नारम्भक य ॥ २१ ॥ (१९०)

अधिष्ठातृ रूपां में लय वत न व-लीं प्राप्त । सम्भक्त (क-ण कं न-ीं है)।
जो मे जल की मूँद पृथ्वी में लीन हो जाती है, ऐसे ही (वागादि इन्द्रियों
भी आग्यादि में लीन हो जावें, घटने से यह सिद्ध नहीं होता कि आग्यादि
का कार्य वागादि है । जल भी तो पृथ्वी का कार्य नहीं प-न्तु पृथ्वी में
लीन हो जाता है ॥ २१ ॥

तो फिर इन्द्रियों को नित्य ही क्यों न मान लें ? उत्तर—

* तदुत्पत्तिश्रुतेर्विनाशदर्शनाच्च ॥ २२ ॥ (१८६)

उन (इन्द्रियों) की उत्पत्ति श्रुति में और नाश प्रत्यक्ष देखने से (नित्य) नहीं है।
एतस्माज्जायतेप्राणवत्यादिश्रुतिर्मेइन्द्रियों की उत्पत्तिवांशत है
और शृङ्गावस्था आदि में कतुरादि इन्द्रियों का नष्ट होना प्रत्यक्ष देखा जाता
है । इन दोनों हेतुओं से इन्द्रियों को नित्य नहीं कह सकते ॥ २२ ॥

* अतीन्द्रियमिन्द्रियं भ्रान्तानामधिष्ठानम् ॥ २३ ॥ (१८७)

इन्द्रियां अतीन्द्रिय हैं, गोलकों को (इन्द्रिय) मानना भ्रान्तों का मत है ॥
वास्तविक तो घञ्जुरादि इन्द्रिय सूक्ष्म अतीन्द्रिय पदार्थ हैं, परन्तु अन्न
में पड़े लोग अधिष्ठान (गोलक) ही इन्द्रिय हैं, ऐसा मानते हैं ॥ २३ ॥
यदि गोलक इन्द्रिय नहीं हैं किन्तु सूक्ष्म अतीन्द्रिय पदार्थ कोई अन्य हैं,
जो वास्तविक इन्द्रिय हैं तो फिर इन्द्रियों ५ क्यों मानी जावें, एक ही ५
गोलक में काम देने वाला क्यों न माना जावे ? उत्तर—

* शक्तिभेदेऽपि भेदसिद्धौ नैकत्वम् ॥ २४ ॥ (१८८)

शक्तिभेद मानने में भी भेद सिद्ध रहने पर एकत्व नहीं हो सका ॥
यदि केवल एक इन्द्रिय में ही भिन्न २ पाँच शक्तियां मानकर एक एक
गोलक द्वारा ५ काम प्राण रसन दर्शन स्पर्श श्रवण भेद से माने जावें, तब
भी तो भेद सिद्ध रहा, भेद सिद्ध रहने पर एक मानना नहीं बना क्योंकि
शक्ति ५ हुईं तो शक्तिमान् भी ५ ही कल्पना किये जावेंगे ॥ २४ ॥

यदि कहो कि एक अङ्गद्वार से अनेक इन्द्रियों की उत्पत्ति की कल्पना
वाधित है, तो उत्तर—

* न कल्पनाविरोधः प्रमाणदृष्टस्य ॥ २५ ॥ (१८९)

प्रमाणसिद्ध (वस्तु) का कल्पनाविरोध नहीं होता ॥

५ इन्द्रिये प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धे हि तत्र न कल्पनाविरोध नहीं आ सकता ॥ २५ ॥

* उभयात्मकं मनः ॥ २६ ॥ (१६०)

* मन दोनों (ज्ञानेन्द्रिय कर्मेन्द्रियों) का अधिष्ठाता है ॥ २६ ॥

एक अहङ्कार से ५ भूत, कर्मेन्द्रिय, ५ ज्ञानेन्द्रिय इत्यादि अनेक कार्य कैसे उत्पन्न होगये ? उत्तर—

* गुणपरिणामभेदान्नात्नमवस्थावत् ॥ २७ ॥ (१६१)

गुणों के परिणाम भिन्न २ होने से अनेक (कार्य) होंगये, जैसे अवस्था ॥ जैसे एक ही देवदत्त देह के परिणाम (क्रमशः बदलते रहने) से अनेक अवस्था वाला जीवन वृद्धतादि को प्राप्त होता है ऐसे ही एक अहङ्कारसत्त्व रजस् तमस् की मात्राओं के तारतम्य (कमीबोध होने) से भी परिणाम (अवस्थान्तराप्ति) से अनेक कार्य (भूतेन्द्रियादिकों) का कारण मानने में कोई बाधा नहीं ॥ २७ ॥

अथ ज्ञानेन्द्रिय कर्मेन्द्रियों के कामों का भेद बतलाते हैं—

* रूपादि-रसमलान्त उभयोः ॥ २८ ॥ (१६२)

दोनों (इन्द्रियों) के रूपादि और रसमलान्त (काम हैं) ॥

ज्ञानेन्द्रियों का काम रूपादि=रूप रस गन्ध स्पर्श शब्द का ज्ञान करना है और कर्मेन्द्रियों का काम देखना, चलना, देना लेना, भोग करना और अन्तरस के मल को त्यागना, यहाँ तक है ॥ २८ ॥

क्यों जी ! इन्द्रियों को ही द्रष्टा क्यों न मान लें, उनके अतिरिक्त पुरुषवा आत्मा मानने की क्या आवश्यकता है ? उत्तर—

* द्रष्टृत्वादिरात्मनः, करणत्वमिन्द्रियाणाम् ॥ २९ ॥ (१६३)

द्रष्टा श्रोता स्पर्श आता और रसयिता होना आत्मा का काम है, और करण=साधन होना इन्द्रियों का काम है ॥ २९ ॥

* त्रयाणां स्वालक्षण्यम् ॥ ३० ॥ (१६४)

तीनों का अपना २ लक्षण है ॥

मन बुद्धि अहङ्कार को लक्षण अपना २ भिन्न है, चङ्कल्प करना मनका,

निश्चय करना बुद्धि का और अभिमान करना अहङ्कार का लक्षण है। यहाँ सांख्यार्थ ने स्पष्ट “अप्राणाम्” शब्द से अन्तःकरणत्रितय कहा है तब सांख्य में चित्त शब्द को दूढ़ने का क्रम करना संयोजक नहीं होगा। सांख्यार्थ ने तीनों में ही घीघे चित्त को अन्तर्भूत किया जान पड़ता है ॥ ३८ ॥

तीन अन्तःकरणों का घूँघूर लक्षण बता चुके, अब तीनों की सामान्य वृत्ति बताते हैं:-

* सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च ॥३९॥ (१८५)

प्राणादि ५ पाँचों वायु अन्तःकरण की सामान्य वृत्ति हैं ॥

प्राणदि ५ (प्राण अपान उदान सभान और व्यान) प्राणकी ही भेद हैं, वायु के समान चलने वाला होने से सन हो वायु कहा है, इतने से यह न समझ लेना चाहिये कि वे पञ्चस्थूलभूतान्तर्गत वायुका भेद हैं, वह वायु तो पञ्च तन्मात्रों का कार्य हैं। करण शब्द से कोई ती बुद्धि सत् अहङ्कार इनसे अन्तःकरणों का ग्रहण करते हैं और कोई टीकाकार यहाँ करण शब्दका अर्थ बहिःकरण १० इन्द्रियों लेते हैं, कोई ३ अन्तःकरण और १० बहिःकरण सब १३ का ग्रहण करते हैं, परन्तु टीका यही ज्ञात होता है कि अन्तःकरणों का ही ग्रहण किया जावे, क्योंकि १० इन्द्रियों में तो हाथ पाँव भी हैं, भला फिर कोई मान सकता है कि हाथ की वृत्ति प्राणादि हैं, वा पाँव की वृत्ति प्राणादि हैं या ओज की वृत्ति प्राणादि हैं? कभी नहीं। प्रत्युत इन्द्रिय व्यापार जब निद्रा में नहीं रहता तब भी प्राणादि पाँचों वृत्तियाँ अपना काम करती हुई जीवन को स्थिर रखती हैं। इसी प्रस्तावरक्तसंचार सब होता रहता है। सांख्यप्रवचनभाष्य और महादेव वेदान्तिकत वृत्ति में भी यही माना है। सांख्यकारिका में भी यही माना है। यथा:-

स्वालक्षण्यं वृत्तिरूपस्य सैषा भवत्यऽसामान्या ॥

सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च ॥

इसी कारिका को सांख्यप्रवचन में भी उद्धृत किया गया है। कोई ठोस यहाँ वायु शब्द से प्राणादि को वायु का भेद मानते हैं परन्तु सांख्यप्रवचन में विज्ञानभिक्षु जी इसका खण्डन करते हुए वेदान्तका सूत्र प्रमाण देते हैं कि-

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् ॥ शरीरक २ । ४ । १०

इस सूत्र में प्राण के वायुत्व वा वायुपट्टिणासत्व का स्पष्ट निवेदन है इस लिये यह व्याख्यान: उद्गो वायुतुल्य चलने वाले अर्थ लेना ठीक है जिस से एक दर्शनका दूसरे दर्शनसे विरोध भी न आयेगा। मन का धर्म कामभी है, कामको मनमिश्र कहते हैं, कामके आग्नेय से प्राणको शोभ होताभी देखा जाता है इससे भी अन्तःकरण की ही वृत्तियों को यहां प्राण, अदि माननेकी पुष्टि होती है। प्राण और वायु के पृथक्त्वमें अनापण (मुगडकोपनिषद् २१३)

एतस्माज्जायते प्राणोमनः सर्वेन्द्रियाणि च ।

खं वायुर्ज्योतिरापश्च पृथ्वी विश्वस्य धारिणी ॥

इसमें प्राणसे पृथक् वायु को गिनाया है। इसी कारण लिङ्ग शरीरमें प्राणकी गणना न करने पर भी न्यूनता नहीं रहती क्योंकि बुद्धि की ही क्रियाशक्ति सूत्रात्मा प्राण कहाती है, वह बुद्धि जब लिङ्ग शरीरमें गिनादी गई तो प्राणभी बुद्धिवृत्ति रूप से गिना गया समझना चाहिये। प्राण को अन्तःकरण की वृत्ति मानने में भी उस को वायु कहने का तात्पर्य इतना ही है कि प्राणादि पाँचों वायुतुल्य संचारी हैं और वायुदेवसे अधिष्ठित हैं। इस कारण उनको वायु मान दिया गया है, न कि पञ्चतूल्यतान्तर्गत होनेसे॥

यदि कहा जावे कि योगदर्शन तृतीय विभूतिराद के ३२ वें सूत्र (उदान-अपः ३०) के व्यासभाष्य में ती-

समस्तेन्द्रियवृत्तिः प्राणादिलक्षणा जीवनम्०

इत्यादि द्वारा प्राणादि पाँचों को समस्त इन्द्रियों की वृत्ति कहा है, तदनुसार यहाँ भी सामान्यकरणवृत्ति शब्द से समस्त इन्द्रियों की ही वृत्ति क्यों न ली जावे? अन्तःकरणमात्र की वृत्ति क्यों ली जावे? तो उत्तर यह है कि व्यासभाष्य के देखने से ज्ञात होता है कि इस से पूर्व ३० वें सूत्र के भाष्य में व्यासदेव कह चुके हैं कि-

इन्द्रियाणि परशरीरावेशे चित्तमनुविधीयन्ते

इसी आशयको लेकर उदासगी शगले सूत्रके भाष्यमें समस्तेन्द्रिय शब्द से चित्त प्रविष्ट सत्र इन्द्रियों को मानकर उस चित्त (अन्तःकरण) की वृत्ति प्राणादि को मानते होंगे, तमो निर्दोष संवत्ति लगेगी ॥

तैत्तिरीय आख्यक का भाष्य करते हुये सायणाचार्य जी ने पृष्ठ ५९६ पर इन सूत्र का खण्डन किया है, वह इस प्रकार है कि—

“तथा च सांख्यैस्त्वय-सामान्या कावृत्तिः प्रयाद्या मायवः पक्षे” इति।

तस्मात्तत्त्वान्तरं प्राण इति प्राप्तं ब्रूमः—

‘प्राणएव ब्रह्मणश्चतुर्थः पादः । स वायुना ज्योतिषा भाति’ इति श्रुत्यन्तरे चतुष्पाद् ब्रह्मोपासनसंगेनाध्यात्मिकप्रावस्थाऽऽधिदेविकवायोश्चानुग्रहानुपादकरूपेण विभेदः स्पष्टमेव निर्दिष्टः । अतोयः प्राणः स वायुरित्येकत्वभूतिः कार्यकारणयोर्विभेदवृत्त्या नेतव्या । यत्तु सांख्यैरुक्तं तदसत् ।

इन्द्रियाणां सामान्यवृत्त्यसंभवात् । पविषां तु खानान्यत्रलनान्येकविधानि पञ्जरचलनस्यानूकूलानि । न तु तथेन्द्रियाणां दर्शनश्रवणमननादिव्यापारा एकविधाः । नापिदेवचलनानुफूलाः । तस्मात्तत्त्वान्तरं प्राण इति परिशिष्यते ॥ २०

इस में दो हेतु दिये हैं, १—“प्राणएव ब्रह्मणश्चतुर्थः पादः स वायुना ज्योतिषा भाति” श्रुति= प्राणही ब्रह्मका चतुर्थ पाद है, वह वायु ज्योतिषे प्रकाशता है । २—इन्द्रियों की सामान्य वृत्ति संभव नहीं ॥ सो ये दोनोंही हेतु पर्याप्त नहीं, क्योंकि इन मंत्रप्रसूत के अनुसार अन्तःकरणकी सामान्य वृत्ति का नाम प्राण मानते हुवे भी प्राण के चतुर्थपादत्व में क्या हानि है? जब हानि नहीं तब इस सूत्रका खण्डन व्यर्थ है । दूसरा हेतु इसलिये पर्याप्त नहीं कि सूत्रकार चैकरण शब्द पढ़ा है, इन्द्रिय बन्द नहीं, करण का अर्थ अन्तःकरण लेने में [जैना कि हमने ऊपर भाष्य में दिखाया है] सायणाचार्यजी का हेतु ठीक ज्ञाता है । इसलिये सायणाचार्यकृत सूत्रखण्डन ठीक नहीं ॥ ३१ ॥

* क्रमशोऽक्रमशश्चेन्द्रियवृत्तिः ॥ ३२ ॥ (१९६)

इन्द्रियवृत्ति क्रम से और युगपत् भी होती है ॥

इन्द्रियां मनके आधीन हैं, मन युगपत् अनेक विषयज्ञानमें प्रवृत्त नहीं होता अतः इन्द्रिये क्रम से (पारी पारी से) प्रवृत्त होती हैं । इस में ती विवाद नहीं, यही न्याय वैशेषिकादि अन्य दर्शनोंका मत है, परन्तु इसपक्ष में तद्विरुद्ध अक्रमशः (एक बारगी= एक साथ=युगपत्) भी इन्द्रिय वृत्ति होना

कहा है, यह विचारणीय है। इसका एक समाधान तो यह है कि साधारण-तया देखा जाता है कि मनुष्य पाशों से चलाता जाता है, साधारण पाशों से कुछ पकड़े जाता है, आशों से देखा जाता और कामों से सुनता तथा पाशों से मार्ग के सुगन्ध दुर्गन्ध को सूँघना भी जाता है, सुष में पान है उस को चखता भी जाता है, दाशु के शीताद्यादि स्पर्श को भी लेता जाता है, इस प्रत्यक्ष सिद्ध बात को कथन करते हुवे सूत्रकार ने युगपत् इन्द्रियवृत्ति मानी हो और अन्य दर्शनकारों में चलना पकड़ना देखना सुनना सूँघना चखना छूना आदि अनेक कामों में मनके अतिषष्ठ और अधीष्ट न होने से अधीष्ट वृत्तियों को पारी पारी से ही अवकाश देने वाला मानकर क्रमवृत्ति ही माना हो। जैसे गीच कर सत परन रख कर काँड़े एक साथ सबको एक छुई से बींध देवे तो दोनों बात कही जायगी। एक यह कि सत पान एक साथ (युगपत्) बिंध गये, उस छियंकि देखने पालोंको एक कालमें ऊपर कापान बिंधर और नीचेका न बिंधा यह दीखता नहीं, इसलिये सामान्य विचार से युगपत् बिंधा कहना ठीक है। दूसरे विचार से समझमें आताही है कि उपर के पान को पार करके पश्चात् हो उड़ की लोक नीचे के पान में चुब सकती है, तदनुसार यह कहना भी ठीक होगा कि सार्तो पान क्रम क्रमसे (पहले ऊपरका, फिर दूसरा नीचेका, फिर तीसरा इत्यादि प्रकारसे) बिंधे। बस सांख्यकार सामान्य और अन्यदर्शनकार विशेष कथन करते हैं तो तत्त्व में परस्पर विरोध नहीं। दूसरे अन्य दर्शनोंमें तत्त्व को क्रमशः पद से स्वीकार कर के उस से अधिक अक्रमशः कहा मानेती भी विरोध नहीं। विरोध तब होता जब अन्य दर्शनोंके मत (क्रमशः)को सांख्यकार न मानते।

तीसरा समर्थान विज्ञानमिक्तु के मत से यह है कि विशेष ज्ञान जो इन्द्रियों से होता है वह क्रम से और सामान्य ज्ञान युगपत् भी होता है। इस ज्ञानसामान्यको वे आलोचन कहते हुवे कारिका का प्रमाण देते हैं कि—

शब्दादिषु पञ्चानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्तिः ।

वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्चपञ्चानाम् ॥ १॥

यह पूर्वाचार्यों की एक कारिका और सी उद्धृत करते हैं कि—

अस्ति ह्यलोचनं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

परं पुनस्तथा वस्तुधर्मैर्जात्यादिभिस्तथा ॥ १ ॥

इन्द्रियों से १ सामान्य ज्ञान निर्विकल्प होता है और २ दूसरा फिर वस्तु के धर्मों और जात्यादि भेदों से सविकल्पक ज्ञान होता है । इस से निर्विकल्पक सामान्य ज्ञान युगपत् (एक साथ) जो होता है और दूसरा वस्तुधर्मों और जात्यादिभेदों से भिन्न विशेषज्ञान जो सविकल्प भी होता है वह क्रम से ही होता है । वे (विज्ञानभिक्षु, जी) यह भी कहते हैं कि कोई लोग ऊपर के श्लोक का यह अर्थ लगाते हैं कि इन्द्रियों से निर्विकल्पक आलोचन ज्ञान ही होता है और सविकल्पकेवल मनोजन्य ज्ञान है, परन्तु यह ठीक नहीं क्योंकि योगभाष्य में व्यासदेव ने विशिष्ट ज्ञान भी इन्द्रियों द्वारा होना ठहराया है और इन्द्रियों से विशेष ज्ञान में कोई बाधक हेतु भी नहीं । वही लोग सूत्रार्थ भी इस प्रकार करते हैं कि बाह्येन्द्रियों से लेकर बुद्धि पर्यन्त की वृत्ति सामान्य से क्रम से हुवा करती है परन्तु कभी रज्याभ्रादि के देखने से भयविशेष में बिजुली सी चारी इन्द्रियों में एकसाथ ही वृत्ति हो जाती है, यह भी ठीक नहीं क्योंकि वहां इन्द्रियों की वृत्तियों का ही क्रमिकत्व और योगपद्यक है, बुद्धि और अहंकारका प्रकरण तक नहीं इत्यादि॥

परन्तु हमारी समझ में कुछ आश्चर्य नहीं कि सांख्यार्थाय इन सूत्र में इन्द्रिय शब्द से बाह्याभ्यन्तर दोनों प्रकार के करणों का ग्रहण करते हैं वा केवल अन्तःकरणों का ही ग्रहण करते हैं, क्योंकि ऊपर के सूत्र ३१ में ती करण शब्द (अन्तःकरणपरक) आया ही है, उस से पहले सूत्र ३० में त्रयाणां पद से बुद्धि अहंकार मन ३ का वर्णन पला ही आता है और अगले सूत्र (३३) में सर्वथा योगदर्शन के प्रथम पादस्थ ५ वें सूत्र का उर्थों का त्याग पाठ है । योगदर्शन के ५ वें सूत्र में चित्त शब्द की ही अनुवृत्ति है, इन्द्रिय शब्द की नहीं । व्यासभाष्यमें भी यहाँ चित्त (अन्तःकरण, का ही ग्रहण है, इन्द्रियों का कथन नहीं । तत्र सांख्य (समानतन्त्र "सांख्य+योग") में भी वही आशय होना अधिक संभव है ॥ ३२ ॥

* वृत्तयः पञ्चतयः क्लिष्टाः क्लिष्टाः ॥ ३३ ॥ (१९७)

वृत्तियां पांच हैं जो क्लिष्ट अक्लिष्ट भेद से दो प्रकार की हैं ॥

आगे जिन पांच वृत्तियों को गिनावेंगे, वे प्रत्येक दो २ प्रकार की हैं जो कर्माशय के समूह (डेर) करने का क्षेत्र (खलिदान) हैं, वे क्लिष्ट और

जो केवल आत्मस्थित में लगी हुई वस्तु रज तम तीनों गुणों के अधिकार का विराध करती हैं वे अक्षुब्ध कहाती हैं, वे क्षणदायक प्रवाह में पड़ी भी अक्षुब्ध हैं। दुःखद चित्तों से सुखदा और सुखद चित्तों (विभ्रां) में दुःखदा हो जाती हैं। इस प्रकार वृत्तियों से सुदुःखादि के संस्कार और संस्कारों से वृत्तियाँ चलती हैं तब निःशब्द वृत्ति और संस्कारों का जल चलाता रहता है। अन्तःकरण और विषयों के सम्बन्ध होने से अन्तःकरण में जो परिमाण का विकार उत्पन्न होता है उसका नाम वृत्ति है, सो यदि अन्तःकरण अपने अधिकार में स्थित (वश) हो जावे तब तो शान्त होकर आनन्दित हो सकता है और वस्तुतः से उत्पन्न विषयों में दौड़ता दूर रहता है ॥

अब उक्त ५ वृत्तियों के ५ नाम बताते हैं:-

[१] प्रमाण वृत्ति, २-विपर्यय वृत्ति, ३-विकल्प वृत्ति ४-निम्ना वृत्ति और ५-स्मृति वृत्ति ॥ इन (५) में से प्रत्यक्ष, अनुमान और भागन (ये ३) प्रमाण वृत्तियाँ हैं। यथा-

१-इन्द्रियरूप नाटियों में से अन्तःकरण के सांसारिक विषय वस्तुओं में वह कर उसका उस पर रज चढ़ाने से सामान्य विषयरूप विषय के विशेष (स्वरूपित) का निश्चय करना कि यह, यही है, इस वृत्ति को " प्रत्यक्ष प्रमाण वृत्ति " कहते हैं। जैसे देवदत्त के अन्तःकरण ने आँख इन्द्रियरूप नाटो में को वह कर एक पुष्प के विशेष (स्वरूपित) को पहचाना कि यह गुलाब का पुष्प है क्योंकि इस में यद्यपि वे समानता भी हैं जो अन्य पुष्पों में रंग रूप आकार का होती है परन्तु इतनी पहचान इस में ऐसी है जो अन्य पुष्पों में इस प्रकार की (सामान्य) नहीं होती इस लिये यह गुलाब का पुष्प है। इस यह वृत्ति और गुलाब पुष्पकार पारेणाम १ प्रत्यक्ष प्रमाण वृत्ति हुई ॥

२-जिस पदार्थ का अनुमान करना हो उस पदार्थ को अनुमेय कहते हैं, उस अनुमेय के मुख्य प्रकार वाले पदार्थों में घटने वाला और अनुमेय से भिन्न प्रकार के पदार्थों में न घटने वाला जो सम्बन्ध हैं, उस विषय का समानता का निश्चय करने वाली वृत्ति " अनुमान प्रमाण वृत्ति " नाम की दूसरी वृत्ति है। जैसे जम्बूमा और तारों को एक से दूसरे देश में गत देखते हैं, परन्तु विन्ध्याचल पर्वत को एक देश से देशान्तर में गत नहीं देखते, इस लिये जम्बूमा और तारों के समान विन्ध्याचल पर्वत चल नहीं है, स्थिर है, इस

भाषा का निश्चय करना रूप वृत्ति "अनुमान प्रमाण वृत्ति" नाम की दूसरी वृत्ति हुई ॥

३-अब अपने अन्तःकरण की वृत्तियों को इन्द्रियमार्गों में बहाकर विषय पदार्थ का ग्रहण न किया जाय, और अनुमान प्रमाण वृत्ति से भी काम न लिया जाता ही, किन्तु किसी यथार्थका आश (प्रामाणिक) पुरुष ने प्रत्यक्ष या अनुमान द्वारा किसी विषयका बोध किया और फिर दूसरों को अपना बोध देकर समझाने को कांई शब्द (वाक्यरूपाय) लिखकर वा कहकर उपदेश किया ही, तब जो उग उरु की सुग्ने से वा पट्टने से श्रिता वा पादक के अन्तःकरण की वृत्ति उस शब्द के अर्थ (विषय पदार्थ) को ग्रहण करत है, उस वृत्ति को "आगम प्रमाण वृत्ति" कहते हैं। इस के उदाहरण वेदों से लेकर आग तकके सब आशोपदेश हैं ॥ अब दूसरी विषयय नाम की वृत्ति का वर्णन करते हैं कि—

[२] वस्तुके स्वरूपसे भिन्न स्वरूपमें टहरने वाला (अन्यमें अन्य बुद्धि रूप) विषया ज्ञान " विषयय " है ॥

विषयय नाम उलटा ज्ञान जिस में ज्ञेय के यथार्थ स्वरूपमें भिन्नकुछ का कुछ ज्ञान हो, यह दूसरी वृत्ति है। इसीको आदिद्या कहते हैं, जिसके ५ भेद हैं। १-अविद्या, २-अस्मिता, ३-राग, ४-द्वेष और ५-अभिनिवृत्ति। जिन को ५ बलेश कहकर योगदर्शनमें गलोंके बलोंमें कहा है। इन्हीं ५के दूसरे नाम ये हैं १-तन, २-सोड, ३-महामोह, ४-तामिस्र और ५-आधतामिस्र। इस विषयय वृत्ति का प्रमाण वृत्ति से पृथक् गिनने का कारण यह है कि उलटा ज्ञान यथार्थ ज्ञान से हट जाता है ॥

[३] शब्दज्ञान (मात्र) पर गिरने वाला (परन्तु) वस्तु से शून्य "विकल्प" कहाता है ॥

विकल्प वह वृत्ति है जिस में ज्ञेय वस्तु (पदार्थ) कुछ न हों, केवल शब्द बोले जायें। जैसे—पुरुषकी चेतनता। यहां पुरुषसे भिन्न चेतनता कुछ वस्तु नहीं है, तथापि शब्द मात्र ऐसा बोलने का व्यवहार है। किन्तु जैसे—
"देवदत्त की गी" इस वचन में देवदत्त और गी दो भिन्न २ वस्तु हैं, जैसे—
"पुरुष की चेतनता" इस वचनमें पुरुषसे भिन्न चेतनता वस्तु नहीं है, क्योंकि चेतनता ही तो पुरुष है, पर तो भी ऐसा बोलने का व्यवहार (रिवाज)

है, अब हम व्यवहार की साधनरूप वृत्ति का विकल्प वृत्ति कहते हैं। यह वृत्ति न तो प्रमाण में आसक्त होती थी, न विपर्यय में, इस लिये तीसरी है॥

[४] अभाव की प्रतीति का सहारा लेने वाली वृत्ति “निद्रा” है ।

यद्यपि निद्रा में कोई प्रतीति नहीं होती, प्रतीति का अभाव हो जाता है, तो भी निद्रा से जागकर अनुप्य विचारता है कि मैं सुखपूर्वक सोया, क्योंकि मेरा मन प्रसन्न है, मेरी बुद्धि निपुणता देती है इत्यादि । अथवा मैं दुःखपूर्वक सोया, क्योंकि मेरा मन आलस्य भरा है, घूम रहा है, बे ठकाने है इत्यादि । अथवा मैं गहरी झुड़तापूर्वक सोया क्योंकि मेरे अङ्ग भारी हो रहे हैं, मेरा मन थका, आलस्य भरा, घुराया सा है इत्यादि । इससे जाना जाता है कि यदि निद्रा के हेतुना वृत्ति न होती तो ये प्रतीतियाँ होतीं । इस लिये प्रमाण, विपर्यय और विकल्प से भिन्न “निद्रा” एक चौथी वृत्ति है ।

[५] अनुभूत विषय का न खोया जाना “स्मृति” कहती है ।

अनुभव किये हुए विषय को स्मरण करना और अनुभव को स्मरण करना, इन दोनों का नाम स्मृति है, क्योंकि अनुभवके स्मरण बिना अनुभूत का स्मरण संभव नहीं । किसी पुरुषको एकवार देखकर दूसरी बार देखते समय यदि हम उस पुरुषभात्र का स्मरण करें तो तबतक न हो सकेगा जब तक कि हम पूर्व देख चुकनेका स्मरण न करें । इस लिये किसी पदार्थके अनुभव करना और अनुभूत पदार्थ, इन दोनों को बोधसंस्कारगत पदार्थों में से बूझना या टोल लेना (न भूल जाना या न खोया जाना) स्मृति कहाती है । वह स्मृति योगभाष्यकार कहते हैं कि दो प्रकारकी है । १—भावितस्मर्तव्या और २—अभावितस्मर्तव्या । जिसमें स्मर्तव्य पदार्थ की भावना की गई हो वह भावितस्मर्तव्या नाम की स्मृति वृत्ति स्वप्न में होती है । दूसरी जिस में स्मर्तव्य पदार्थकी भावनानहीं की गई, वह अभावितस्मर्तव्या नामकी स्मृति वृत्ति जाग्रत में होती है ॥ (देखो योगदर्शन पाद १ सूत्र ५ से ११ तक) ॥ ३३॥

इन पाँचों वृत्तियों की निवृत्ति होने से पुनः की क्या दशा होती है ? उत्तर—

* तन्निवृत्तावुपशान्तोपरागः स्वप्नः ॥ ३४ ॥ (१८८)

उन (वृत्तियों) की निवृत्ति होने पर (पुनः) उपरागों के उपशमन के स्वप्न हो जाता है ॥

चेतनमात्र स्वरूप से स्वस्थ भी पुरुष मनोवृत्तियों के प्रभावसे अस्वस्थ जान पड़ता है, जो सब वृत्तियाँ निवृत्त हो जाती हैं तो पुरुष को उपराग (झापा) नहीं रहती उपराग के उपशान्त होने से पुरुष अपने निजस्वरूप से स्वस्थ जान पड़ेगा ॥ ३४ ॥ यद्यः—

*** कुसुमवच्च मणिः ॥३५॥ (१९९)**

जैसे मणि, पुष्पके [उपराग-उपशान्त-होने पर स्वस्थप्रतीत होने लगता है]। स्फटिक मणि स्वरूपसे उत्कृष्ट निर्मल रत्नरहित है, परन्तु जपापुष्प आदि जिस रंग का पुष्प उसके समीप स्पर्श उत्पन्न करेगा, मणि उसी रङ्ग की झलक वा छाया पड़ने से मणि का रङ्ग भी उस पुष्प के सा मान पड़ेगा, परन्तु कुसुम (पुष्प) के निवृत्त होजाने (हट जाने) पर मणि में कोई रंग न पाया जायगा किन्तु जैसे स्फटिक मणि स्वभावसे वा स्वरूप से निर्लेप है, ठीक वैसा ही पाया जायगा । इसी प्रकार स्वरूप से शुद्ध निर्मल पुरुष (आत्मा) भी मनोवृत्तियों के संलग्नके अवश्य और मनोवृत्तियों के निवृत्त होने पर स्वस्थ शान्त जाना जायगा ॥ ३५ ॥

*** पुरुषार्थं करणोद्भवोऽप्यऽदृष्टोऽलासात् ॥३६॥ (२००)**

करणों की उत्पत्ति भी पुरुषके ही अर्थ है, प्रारब्ध कर्म के निमित्त से ॥ जैसे प्रकृति की प्रवृत्ति अपने लिये नहीं है किन्तु पुरुष के भोग-भोग्य संपादनार्थ है वैसे ही करणों (वाह्याऽन्तर इन्द्रियों) की उत्पत्ति और प्रवृत्ति भी पुरुषके लिये है, निमित्त (कारण) उसका अदृष्ट (प्रारब्धकर्म) है ॥ ३६ ॥ दृष्टान्त—

*** धेनुवद्वत्साय ॥ ३७ ॥ (२०१)**

जैसे बछड़े के लिये गौ की प्रवृत्ति है ॥

गौ के स्तनोंमें जिस प्रकार दूध अपनेलिये नहीं उपजता किन्तु बछड़े के लिये ॥ इसी प्रकार इन्द्रियें अपने लिये भोग नहीं करतीं किन्तु पुरुष के लिये ॥ ३७ ॥

*** करणं त्रयोदशविधमवान्तरभेदात् ॥३८॥ (२०२)**

इन्द्रियें अष्टात्तर भेद से तेरह ११ प्रकार के हैं ॥

१. बुद्धि, २. अहंकार, ३. मन, ४. ज्ञानेन्द्रियें (४-नासिका, ५. रसना, ६. चक्षुः,

३ त्वचा, ८ श्रोत्र), ५ इन्द्रिये (९ गुदा, १० कृच्छ्रिन्द्रिय, ११ हाथ, १२ पांशु, १३ बाणो) इस अवान्तर षड से द्वान्द्व्ये १३ प्रकार के हैं ॥ ३८ ॥

* इन्द्रियेषु साधकतमत्वगुणयोगात्कुठारवत् ॥ ३९ ॥ (२०३)

इन्द्रियोंमें साधकतमत्वगुण के योगसे कुठारके समान (वे करण कदाती हैं) ॥

जैसे कुठार=कुन्दाड़ी से बड़े लकड़ी काड़ता है, वैसे इन्द्रियों में पुनप भोगों का ग्रहण और प्रयत्न करता है इसलिये इन्द्रियों के करण (साधन) कहते हैं ॥ ३९ ॥

* द्वयोः प्रधानं मनोलोकवद्भूत्येषु ॥ ४० ॥ (२०४)

दोनों में मन प्रधान है, जैसे मृत्त्यों में लोह (स्वामी) ॥

बाह्येन्द्रियो और अन्तःकरणों में मन मुख्य है, मनकी प्रेरणा से बाहर भीतरके दोनों प्रकार के इन्द्रिय जपदा २ काम करते हैं जैसे मृत्त (नीक) लोकों (लोगों=तालिकों=स्वामियों की प्रेरणा से काम करते हैं) ॥ ४० ॥

मन की प्रधानता के ३ हेतु हैं । १ यह कि-

* अव्यभिचारात् ॥ ४१ ॥ (२०५)

व्यभिचार न होने से ॥

ऐसा व्यभिचार नहीं होता कि कोई इन्द्रिय बिना मन की प्रेरणा के कोई काम करे ॥ ४१ ॥ २ यह कि-

* तथाऽशेषसंस्काराधारत्वात् ॥ ४२ ॥ (२०६)

और अशेष (शेष) संस्कारों का आधार होने से ॥

मनमें ही सञ्चस्कार रहते हैं इसलिये मन प्रधान है ॥ ४२ ॥ ३ यह कि-

* स्मृत्यानुमानाच्च ॥ ४३ ॥ (२०७)

स्मृति से अनुमान से भी ॥

जब इन्द्रियोंके संस्कार परतिरूप से मन में रहते हैं इससे अनुमान होता है कि भीतर २ मन ही सञ्चको चनाने वाला मन्त्र में प्रधान है ॥ ४३ ॥

यदि कहे कि तौ फिर स्वयं वु दुको ही केवल एक इन्द्रियमान लेना चाहिये, अन्य इन्द्रियों के नाने की क्या आवश्यकता है ? तौ सत-

* संभवेन्न स्वतः ॥ ४४ ॥ (२०८)

स्वतः (बुद्धि ही इन्द्रिय) हो नहीं सकती ॥

क्योंकि इन्द्रिय नाम साधन=करणका है, वह बुद्धि स्वयं ही बिना अन्य इन्द्रियों की सहायता के कदापि ग्रहण नहीं कर सकती अतः केवल स्वतन्त्र एक बुद्धि को करण मानकर अन्य इन्द्रियों का न मानना मन नहीं संका ॥ ४४ ॥ किन्तु—

* आपेक्षिकोगुणप्रधानभाजः क्रियाविशेषात् ॥ ४५ ॥ (२०९)

सापेक्ष गुणों की प्रधानता है क्रियाविशेष से ॥

सब इन्द्रियों की क्रिया (काम) विशेष हैं, अतः परस्पर सापेक्ष गुणों की प्रधानता है । चक्षुरादि १० इन्द्रियों की अपेक्षा से मन प्रधान है, मन की अवस्था से अहंकार और अहंकार से बुद्धि प्रधान (मुख्य) है ॥ ४५ ॥

यदि कहो कि अपने २ गुणों की प्रधानता से इन्द्रियों ने परस्पर सापेक्ष मुख्यता है तो वे पुरुष के लिये क्या काम करते हैं, अपने लिये ही स्वतन्त्र क्यों न करें ? तो उत्तर—

* तत्कर्माजितत्वात्तद्गुरुमभिषेष्टा लोकवत् ॥ ४६ ॥ (२१०)

उन (पुरुष) के कर्मों से कमाया होने से उर्धी (पुरुष) के लिये सब घेष्टा है, जैसे लोक में ॥

जैसे लोक में कुठारादिको मनुष्य बनाता है और फिर मनुष्य के लिये ही कुठारादि काम देते हैं, ऐसे ही इन्द्रियों को पुरुष ने अपने पूर्व कर्म (प्रारब्ध) से अजित किया=कमाया है, इसलिये इन्द्रियों की अभिषेष्टा (सब चंष्टायें) उस पुरुष के अर्थ होती है और हानो आदियें ॥ ४६ ॥

* समानकर्मयोगे बुद्धेः प्राधान्यं लोकवल्लोकवत् ॥ ४७ ॥ (२११)

बराबर के काम करने पर भी बुद्धि की प्रधानता है, जैसे लोक में म यद्यपि मन ग्रहद्वार और आंस आदि समान कामकरें तब भी बुद्धि की क्रिया मुख्य या प्रधान मानी जायगी, जैसे लोक में राजा के मन्त्रीभृत्य आदि सभी राजा का समान भाव से पालन करते हैं तो भी जनों की

प्रधानता मानी जाती है, इसी प्रकार राजा पुरुष है तो मन्त्री बुद्धि है और अन्य इन्द्रियें मृत्युवत् हैं ॥

लोकवत् पाठ की द्वावृत्ति अध्यायधर्माति के सूचनार्थ है ॥४१॥

इस प्रकार पुरुष के प्रयोजनार्थ भोग लोभ सम्पादनार्थ प्रकृति की ईश्वराधीन प्रवृत्ति और उससे अन्य अठारह १८ तत्त्व ह ४ द्वितीयाऽध्याय के निरूपित किये गये हैं ॥

इति श्री तुलसीरामस्वामि-कृते

सांख्यदर्शन-भाषानुवादे

द्वितीयोऽध्यायः

॥ २ ॥



ओ३म्

अथ तृतीयोऽध्यायः

जब क्रमागत महाभूतों की उत्पत्ति कहते हैं:-

*** अविशेषाद्विशेषारम्भः ॥ १ ॥ (२१२)**

अविशेष से विशेष का आरम्भ है ॥

शान्त और मूढ़ इत्यादि विशेषों रक्षित=अविशेष=पञ्चतन्मात्रों से विशेष=दृष्ट महामूत जो पृथिवी जल अग्नि वायु आकाश हैं जिन में शान्तता औरता सुदृढता आदि विशेष भेद हैं, वे उत्पन्न होते हैं ॥ १ ॥

*** तस्माच्छरीरस्य ॥ २ ॥ (२१३)**

उस से शरीर की (उत्पत्ति वा आरम्भ है) ॥

उस महामूतपञ्चक से देहों की उत्पत्ति होती है ॥ २ ॥

*** तद्वीजात्संसृतिः ॥ ३ ॥ (२१४)**

उस के बीज ने संसृति होती है ॥

उस रूपल देह के बीज (१ अहंकार, २ बुद्धि, ३-७ पञ्चतन्मात्रा ८-१७ बुद्धि इन्द्रिय) इस १७ तत्वों के लिङ्ग शरीर से संसृति अर्थात् जन्म मरण का प्रवाह पुनर्जन्मादि पुनर्मरणादि होता है ॥ ३ ॥ और-

*** आविवेकाच्च प्रवर्त्तनमविशेषाणाम् ॥ ४ ॥ (२१५)**

जब तक विवेक हो तब तक अविशेष=पञ्चतन्मात्रों की प्रवृत्ति रहती है ॥

ये सूक्ष्म तन्मात्रा तब तक रूपल महामूतों द्वारा देहों को उत्पन्न करते और मारते रहते हैं और जन्म मरण का चक्र चलाते रहते हैं, जब तक कि पुरुष की अपने स्वरूप चैतन्य और लड़ प्रकृति का विवेक नहीं होता । विवेक होने पर मोक्ष है ॥ ४ ॥

*** उपभोगादितरस्य ॥ ५ ॥ (२१६)**

अन्य (अविवेक) के उपभोग से ॥

अन्य=अन्य=अविशेषी पुरुष प्रकृति के उर योग में इस लिये लगा रहता है कि वह विवेकाभाव ने जान ही नहीं सका कि भोग दुःखापक हैं और वैराग्य अन्त में ब्रह्मानन्दायक है, बिना जाने उन्ही में लगा रहने से जन्म मे जन्मान्तर और मरण ने मरणान्त के हेतु कर्मा का करता ही रहता है, ये कर्म ही योगरूपा ने छुटका दे हों और फलरूप भोगों का उत्पन्न करते रहते हैं ॥३॥
जब माता वा पुरुष एक देह को त्याग कर दूसरे देह को जाता है तो गार्ग (संसृति=संसारोन्मुख गति) चलते समय में उस का कुछ होता है वा दुःख ? उत्तर—

* अम्प्रति परिमुक्तो द्वाभ्याम् ॥ ६ ॥ (२१७)

संप्रति (संसृति के समय में) दोनों ने मुक्त होता है ॥

जब समय न कुछ होता है, न दुःख होता है ॥ इस से भूत प्रेयों के भोग खण्डित जाते ॥ ६ ॥ लिङ्ग शरीर और स्थूल शरीर में क्या भेद है ? उत्तर—

* मातापितृजं स्थूलं प्रायश इतरन् तथा ॥ ७ ॥ (२१८)

स्थूल (देह) प्रायशः माता पिता से उत्पन्न होता है और दूसरा (लिङ्ग देह) ऐसा नहीं है ॥

बहुधा स्थूल देह की उत्पत्ति माता पिता से होती है, परन्तु लिङ्ग शरीर माता पिता से नहीं बनता । प्रायशः इस लिये कहा है कि प्रायः स्वेदज उद्भिज्जादि की उत्पत्ति बिना माता पिता के भी होती देखी जाती है । तथा सृष्टि के भारम्भ में अनेधुनी अयोनिका सृष्टि बिना मातापिता भी होती है ॥५॥

* पूर्वोत्पत्तेस्तकार्यत्वं भोगादेकस्य नेतरस्य ॥८॥ (२१९)

एक (लिङ्ग देह) के पूर्व उत्पन्न होने और भोग भोगने से भोगायतनत्व उसी का है, दूसरे (स्थूल) का नहीं ॥

स्थूलदेहमात्र का बिना लिङ्ग देह (१२ तत्वात्मक) के भोग नहीं देखा जाना इस लिये भोगायतन मुख्यतः लिङ्ग शरीर है, तथा लिङ्ग शरीर ही पहले (सृष्ट्यारम्भ में) उत्पन्न हुआ उसी से कार्यरूप स्थूल देह पीछे बने, इस लिये भी भोगायतन लिङ्ग शरीर ही है स्थूल नहीं ॥ ८ ॥

* समदशैकं लिङ्गम् ॥ ९ ॥ (२२०)

सत्रह का एक लिङ्ग (देह) होता है ॥

पहल-भाया, १० इन्द्रियां, मन बुद्धि अहंकार ये ११ मिलकर एक लिङ्ग शरीर कहा जाता है जो प्रति स्थूल देहका पृथक् २ एक १ लिङ्ग देह है ॥

यदि कहे कि जब लिङ्ग शरीरमें मनुष्य पशु पक्षि आदि भाकारभेद नहीं तो प्रतिशरीर एक २ पृथक् २ व्यक्तिभेद क्यों आता जावे ? तो उत्तर-

*** व्यक्तिभेदः कर्मविशेषात् ॥ १० ॥ (२२१)**

कर्मविशेष से व्यक्तिभेद है ॥

जब लिङ्गशरीर एक से कर्मोंके भोगार्थ नहीं बने किन्तु विलक्षण कर्मों के विलक्षण भोग पानेको बने हैं तब वे परापर एक दूसरे से भिन्न व्यक्ति हैं। एक ही लिङ्ग देह सत्रहा होता तो भोग भी एकता उस एकका ही ता, तब कर्मफलभोग की व्यवस्था न रहती ॥ १० ॥

जब लिङ्ग शरीरही भोगायतन है तो स्थूलदेह की शरीर ही क्या कहा जाता है ? क्योंकि शरीर तो भोगायतन (भोगस्थान) को कहते हैं ? उत्तर-

*** तदधिष्ठानाश्रये देहे तद्वादात्तद्वादः ॥ ११ ॥ (२२२)**

उस (कर्मविशेष) के अधिष्ठान (बुद्धितत्त्व) के आश्रय देह में उस (देहत्व) कथन से उन (स्थूल) में भी देहवाद है ॥

कर्मविशेष का अधिष्ठान तो वेद्यन बुद्धि है, वह बुद्धि लिङ्ग शरीर को आश्रय करती है, इन लिये लिङ्ग शरीरको जैसे शरीर=भोगायतन कहते हैं वैसेही वह लिङ्ग शरीर इन स्थूल शरीरको आश्रय करता है इससे इस स्थूल को भी शरीर=भोगायतन कहने लगे हैं ॥ ११ ॥ परन्तु-

*** न स्वातन्त्र्यात्तद्वृत्ते ज्ञायावञ्चित्रवच्च ॥ १२ ॥ (२२३)**

स्वतन्त्र (बुद्धितत्त्व भी भोगों को) नहीं भोग सकता, उस (देह) के बिना, जेने ज्ञाया और चित्र ॥

जैसे आश्रयके बिना ज्ञाया नहीं होती और जैसे आश्रयके बिना चित्र नहीं खिंच सकता, वैसे ही देह के बिना बुद्धितत्त्व भी स्थिर नहीं रह सकता इस लिये देह को भोगायतन कहा जाता है ॥ १२ ॥

यदि कहो कि तौफिर लिङ्ग शरीरमात्र से ही पुरुष को भोग सिद्ध हो जायगा, स्थूल शरीर की क्या आवश्यकता है ? तो उत्तर-

* मूर्त्तत्वेऽपि न संघातयोगात् तरणिवत् ॥१३॥ (५२४)

मूर्त्त होनेपर भी (लिङ्ग शरीर स्वतन्त्र भोग) नहीं भोग सक्ता, संघात के योग से, जैसे सूर्य ॥

प्रथमतो लिङ्गशरीर अभूतसूक्ष्म है, उसको भोग होखे कैसे? और यदि उस को मूर्त्त भी मानलें तो भी भोग तो संघात होने पर होते हैं, बिना संघातनहीं, इसलिये केवल लिङ्ग शरीर मात्रसे भोग सिद्ध नहीं होता। जैसे सूर्य की धूप है, परन्तु किसी घट पट भित्ति आदि पर पड़ कर ही प्रतीत होती है, स्वतन्त्र अकेली नहीं ॥ १३ ॥

अब सूक्ष्म वा लिङ्ग देह का परिमाण बताते हैं:-

* अणुपरिमाणं तत्कृतिश्रुतेः ॥ १४ ॥ (५२५)

वह अणुपरिमाण (नहीं) है क्योंकि उसका कार्य श्रुत है ॥

एतस्माज्जायते प्राणः इत्यादिमुण्डकोपनिषद् आदि श्रुतियों से लिङ्ग शरीर को उत्पत्तिमान् सुनते हैं अतः वह अणुपरिमाण नहीं, किन्तु मध्यम परिमाण वाला है। "न" शब्द की पूर्ण सूत्र से अनुवृत्ति है ॥१४॥ तथा-

* तदन्तमयत्वश्रुतेश्च ॥ १५ ॥ (५२६)

उसके अन्तमयत्व श्रवण से भी ॥

छान्दोग्य प्रपाठक ६ खण्ड ५ में श्रुति है कि अन्तमयं हि सौम्य मन आपोमयः प्राणस्तेजोमयी वाक् ॥ अर्थात् मन अन्न का, प्राण जल का और वाणी तेज का विकार है-अन्न से मन बनता है, जल से प्राण बनते हैं और वाणी तेजस्वरूप से बनती है इस लिये मन आदि १३ का संघात रूप लिङ्ग शरीर अणुपरिमाण नहीं हो सक्ता, तब उसको मध्यमपरिमाण ही मानना ठीक है ॥ १५ ॥

यदि कहो कि लिङ्ग शरीर मध्यमपरिमाण ही रहो, परन्तु तो भी वह लड़खै, फिर वह संसरण (देहसे देहान्तर गमन) क्यों करता है ? तो उत्तर-

* पुरुषार्थं संसृतिर्लिङ्गानां सूपकारवद्भाज्ञः ॥१६॥ (५२७)

लिङ्ग शरीरों की गति पुरुष के लिये है जैसे स्वेच्छा की ॥

जैसे मत्तन लेकर रोटी बनाने वाला स्वेच्छा जो पाकशाला (रखे) घर)

में छाता है, वह अपने लिये नहीं, किन्तु राजादि अपने स्वामीके लिये छाता है, वैसे ही लिङ्ग शरीरों का गमनागमन पुरुषके लिये भोगसाधनों के संग्रह और संपादनार्थ है ॥ १६ ॥ अन्य स्थूल देहका स्वरूप बताते हैं:-

*** प्राञ्चभौतिकोदेहः ॥ १७ ॥ (२२८)**

पञ्चभूतों का विकार (स्थूल) देह है ॥

पृथिवी जल तेज वायु और आकाश इन पञ्चस्थूल महाभूतोंसे स्थूलशरीर=देह उत्पन्न होता है ॥ १७ ॥ अन्य मत-

*** चातुर्भौतिकमित्येके ॥ १८ ॥ (२२९)**

कोई कहते हैं कि (देह) चार महाभूतों का विकार है ॥

जो आचार्य आकाश के अपरिणामीपनको लक्ष्यमें धरते हैं, वे ४ महाभूतोंका विकार ही देहको मानते हैं, आकाश भी देह में रहो, परन्तु गुरुत्व के स्थूल देह चारों स्थूल भूतों से ही बना है ॥ १८ ॥

*** ऐकभौतिकमित्यपरे ॥ १९ ॥ (२३०)**

अन्य आचार्य एक ही महाभूत का विकार देह को मानते हैं ॥

यद्यपि पाश्चात् भूतों से देह की उत्पत्ति है परन्तु पार्थिव देह जो पृथिवी में से उत्पन्न होकर अन्तर्में पृथिवी में ही लीन होते देखे जाते हैं, इस स्थूल विकार से वे लोग देहको ऐकभौतिक ही कहते हैं ॥ १९ ॥ यदि कहो कि देह ही चेतन स्वाभाविक है, पुरुष कोई पृथक् चेतन नहीं, तब उत्तर-

न सांसिद्धकं चैतन्यं प्रत्येकाद्भुष्टेः ॥ २० ॥ (२३१)

स्वाभाविक चेतनता नहीं दलती, क्योंकि प्रत्येक (भूत) में नहीं होती।

क्योंकि पृथिवी आदि प्रत्येक भूत में चेतनता नहीं, अतः पक्षों का चारों वा एक ही भूत का विकार देह को मानो, तब भी देह में अपनी स्वाभाविक चेतना नहीं है ॥ २० ॥ और-

*** प्रपञ्चसरणाद्यभावश्च ॥ २१ ॥ (२३२)**

(स्वाभाविक देह में चेतनता होती तो) संसारमें मरणादि न होते ॥

अदि पञ्चभूतों ही में स्वाभाविक चेतनता होती तो कोई न मरता क्योंकि

किं पुरुष की चेतनता जानने में तो उस के निकल जानेसे मरणादि होते हैं, जब पञ्चभूतों के बने देह में स्वभाविक अपनी निज की चेतनता (बिना पुरुष के) होती तो कोई देहचारी कभी न मरता, न कभी दुर्गति में जाता ॥२१॥ यदि कहो कि पाँचभूतोंमें पृथक् चेतनता नहीं भी हो. तो भीसंयोग से मदशक्ति के समान चेतनता उत्पन्न हो जाती है, तो उत्तर-

॥ मदशक्तिवज्ज्ञेय प्रत्येकपरिदृष्टे सांहत्ये तदुद्भवः ॥२२॥ (२३३)

यदि मदशक्तिके समान मानो तो वह (मदशक्ति) तो प्रत्येकमें अनुमान दृष्ट है और जिलने पर उसका प्राकट्य मात्र होता है ॥

प्रत्येक द्राक्षादि में छुपी हुई मदशक्ति संहत होने पर प्रकट हो जाती है परन्तु पृथिवी आदिमें छिपी हुई चेतनताका कोई प्रमाण नहीं द्राक्षादि में छुपी मदशक्ति तो वैद्यक शास्त्रादिप्रमाणविद्वद्दे जो न्यायदर्शन ३०८से ३१२ तक में भी प्रतिपादित हैं । यथा-

“ लोभ इच्छा, द्वेष प्रयत्न, सुख और दुःख को केवल अन्तःकरण का धर्म मानते हैं उनके मत का खण्डन गौतम मुनि भी करते हैं:-

ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ न्याय० [३०९]

उ०-ज्ञाता की प्रवृत्ति और निवृत्ति ही इच्छा और द्वेषका मूल होनेसे (इच्छादि आत्मा [पुरुष] के लिङ्ग हैं) ॥

आत्मा पछिछे इस बातको जानता है कि यह मेरा सुखसाधन है और यह दुःखसाधन । फिर जाने हुवे सुखसाधन के ग्रहण और दुःखसाधन के त्याग करने की इच्छा करता है, इच्छासे मुक्त हुवा सुखप्राप्ति और दुःखनिवृत्तिके लिये यत्न करता है । इस प्रकार ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख और दुःख; इन सब का जिस एक के साथ संबन्ध है वह आत्मा-(पुरुष) है । इसलिये इच्छादि खर्षों लिङ्ग चेतन आत्माके हैं, न कि अचेतन अन्तःकरणके ॥ अज्ञा

तल्लिङ्गत्वाद्विच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्व प्रतिषेधः ॥ न्या० [३१०]

पू०-इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्तिका लिङ्ग होने से पृथिवी आदि (भूतोंके सङ्घात=शरीर) में ज्ञानादि का निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रवृत्ति और निवृत्तिके बिना इच्छा और द्वेष हैं अर्थात् इच्छासे प्रवृत्ति और द्वेष से निवृत्ति होती है और ये दोनों इच्छा और द्वेष शरीरके धर्म

हैं, क्योंकि इनका सम्बन्ध चेष्टा से है और चेष्टा का आश्रय शरीर है, अतः एव इच्छादि शरीर के ही घर्षे हैं ॥ आगे उक्त पक्ष में दोष दिया है कि—

परश्चादिष्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ न्या० [३११]

कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः ॥ न्या० [३१२]

उ० कुठारादि में आरम्भ और निवृत्ति तथा कुम्भादि में इन की उपलब्धि न होने से (उक्त हेतु अहेतु है) ॥

यदि आरम्भ (प्रवृत्ति) और निवृत्ति के होने से इच्छादि शरीर के गुण मानोंगे तो कुठार आदि साधनों में भी ज्ञानादि की अतिव्याप्ति होगी क्योंकि कुठार आदि में भी प्रवृत्ति और निवृत्तिद्वय क्रिया देखने में आती है । इसी प्रकार कुम्भादि में प्रवृत्ति और बालू आदि में निवृत्ति के होने पर भी इच्छा और द्वेष की उपलब्धि उन में नहीं होती, अतएव इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति लिङ्ग हैं, यह हेतु हेत्वाभाव है ॥ आगे प्रतिपक्षी के हेतु का खण्डन करके सिद्धांत कहा है—

नियमानियमौ तु तद्विशेषकौ ॥ न्या० [३१३]

उ०—उन (इच्छा और द्वेष) के सिद्धक तो नियम और अनियम हैं ॥

ज्ञाता (प्रयोक्ता) की इच्छा और द्वेषमूलक प्रवृत्ति और निवृत्तियें अपने आश्रय नहीं हैं किन्तु प्रयोज्य (शरीर) के आश्रय हैं । प्रयोज्यमरान सूतों में प्रवृत्ति और निवृत्ति होती हैं, सब में नहीं, इस लिये अनियम की उपपत्ति है और आत्मा (पुरुष) की प्रेरणा से सूतों में इच्छाद्वेषनिमित्तक प्रवृत्ति और निवृत्ति उत्पन्न होती हैं, बिना प्रेरणा के नहीं, इस लिये नियम की उपपत्ति है । तात्पर्य यह है कि इच्छा और द्वेष प्रयोजक (आत्मा=पुरुष) के आश्रित हैं और प्रवृत्ति व निवृत्ति प्रयोज्य (शरीर) के आश्रित हैं, अतएव इच्छादि आत्मा (पुरुष) ही के लिङ्ग हैं ॥ आगे इच्छादि अन्तःकरण के घर्षे व हाने में दूसरी युक्ति कही है—

यथोक्तहेतुत्वात्पारवन्त्यादकृताभ्यागमाच्च न मनसः [३१४]

उ०—उक्त हेतु से, मन के परतन्त्र होने से और दिमा किये हुए की प्राप्ति होने से (इच्छादि) मन के घर्षे नहीं हैं ॥

इस सूत्र में मन शब्द से शरीर, इन्द्रिय और मन तीनों का ग्रहण करना चाहिये । आत्मविद्धि के अक्षतक गितने हेतु यहां न्याय में कहे गये हैं, उनसे

जच्छादि का आत्मलिङ्ग होना सिद्ध ही है, उन के अतिरिक्त मन आदि के परमेश्वर होने से भी इच्छादि मनोवर्त्य नहीं हो सकते क्योंकि मन आदि क्रिया में स्वतन्त्रता से नहीं किन्तु आत्मा (पुरुष) की प्रेरणा से प्रवृत्त होते हैं । हमसे अतिरिक्त यदि मन आदि को स्वतन्त्र कर्ता माना जाये तो अकृताभ्यागमत्व (करे कोई और भरे कोई) दोष आता है क्योंकि शुभाशुभ कर्मों को स्वतन्त्रता से करें तो वे, और उन का फल जन्मान्तर में भोगना पड़े अन्तःकरण को ओर यह हो नहीं सकता ॥ पुनः इसी की पुष्टि की है:-

परिशेषाद्यथोक्तहेतुपपत्तेश्च ॥ न्या० [३१५]

उ०-परिशेष और उक्त हेतुओं की उपपत्ति से भी (ज्ञानादि आत्माके धर्म हैं) ॥

जब यह बात उपपत्तियों से सिद्ध हो गई कि ज्ञानादि-इन्द्रिय, मन और शरीरके धर्म हैं ही, तब इन से शेष क्या रहता है ? आत्मा । अब आत्मा (पुरुष) के धर्म ज्ञानादि स्वतः सिद्ध हो गये । इस के अतिरिक्त न्यायशास्त्र में इस से पूर्व जो आत्मालिङ्गि के हेतु दिये गये हैं, यथा-“दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थे प्रवृत्त्यात्” इत्यादि; उन से भी ज्ञानादि बिना आत्मा के ही सिद्ध होते हैं ॥ आगे स्मृति का भी आत्मगुण होना प्रतिपादन किया है:-

स्मरणन्तर्भासमनोज्ञत्वाभावात् ॥ न्याय० [३१६]

उ०-ज्ञाता का स्वभाव होने से स्मरण भी आत्मा का ही धर्म है ॥

स्मृति ज्ञान के आश्रित है, क्यों कि जानना, जानता हूँ, जानूँगा इत्यादि प्रकृतिक स्मृतिषां ज्ञान के द्वारा ही उत्पन्न होती हैं । जब ज्ञान आत्मा का स्वभाव है अर्थात् ज्ञान और चेतन (पुरुष=आत्मा) का तादात्म्य सम्पन्न है तब स्मृति, जो उस से उत्पन्न होती है, आत्मा के अतिरिक्त दूसरे का धर्म क्योंकर हो सकती है ? इत्यादि ॥ इस प्रकार न्याय का मत भी सांख्य के ही समान है ॥ २२ ॥

*** ज्ञानान्मुक्तिः ॥ २३ ॥ (२३४)**

ज्ञान से मुक्ति होती है ॥ २३ ॥

*** बन्धोविपर्ययात् ॥ २४ ॥ (२३५)**

विपरीत (उलटे ज्ञान) से बन्धन होता है ॥ २४ ॥

*** निवर्तकारजत्वात् समुच्चयविकल्पौ ॥ २५ ॥ (२३६)**

नियत कारण होने से समुच्चय और विकल्प नहीं हैं ॥

मुक्ति और बन्धके नियत दो पृथक् २ कारण हैं, ज्ञान मुक्ति का और विपरीत ज्ञान बन्ध का। इस लिये न तो समुच्चय अर्थात् न्य अनेक कारणों के समुदायकी आवश्यकता है और न विकल्पकी अर्थात् न य विकल्प है कि ज्ञानसे कभी मुक्ति हो, कभी न हो, या विपरीत ज्ञानसे कभी बन्ध हो, कभी न हो, किन्तु ये दोनों नियत कारण हैं। ज्ञान से नियत मुक्ति और विपरीत ज्ञान से नियत बन्धन होता ही है ॥ २५ ॥

• स्वप्नजागराभ्यामिव सायिकाऽसायिकाभ्यां

नोभयोर्मुक्तिः पुरुषस्य ॥ २६ ॥ (२३७)

जैसे स्वप्न साया (प्राप्ति) से और जागरण असाया (प्रकृति से पृथक्त्व) से होता है, वैसे ही दोनों (समुच्चय और विकल्प) में मुक्तिकी मुक्ति नहीं हो सकती ॥

जैसे स्वप्न में प्रकृति का सम्बन्ध नियत है, और जागरणमें उन्का हटना नियत है, इसमें समुच्चय या विकल्प नहीं होसका, इनो प्रकार बन्ध और मोक्षके नियत दोनों कारण विपरीत ज्ञान और व्यर्थज्ञान (विवेक ज्ञान) में भी समुच्चय और विकल्प को अवसर नहीं। जेना कि वेदमें लिखा है कि "तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति" यजुः ३१। १८ उस (परमात्मा) को जान कर ही मोक्ष को प्राप्त होता है, अन्य मार्ग नहीं है ॥ २६ ॥

• इतरस्याऽपि नात्यन्तिकम् ॥ २७ ॥ (२३८)

(ज्ञान से) इतर=कर्म का कल भी अत्यन्तदुःखनिवृत्ति नहीं है ॥

ज्ञान से इतर=भिन्न=कर्म का फल भी दुःखत्रय की अत्यन्त निवृत्ति=मोक्ष नहीं हो सका, क्योंकि सती कर्म नायिक हैं=प्रकृति के सङ्ग से बनेते हैं, प्रकृति सत्त्व रजस् तमस् तीन गुणों वाली है, इस लिये उसके सङ्ग तक पुरुष का मोक्ष सम्भव नहीं ॥ २७ ॥

• सङ्कल्पितेऽप्येवम् ॥ २८ ॥ (२३९)

मन से सङ्कल्पितमात्र कर्म में भी यही बात है ॥

यदि कहो कि शारीरक कर्म मुक्ति न करासकें तो न सही, मानसकर्म=उपासनादि तो ऐसे हैं जिनमें प्राकृत सम्बन्ध नहीं, उनसे तो मोक्ष होजायगा

उत्तर यह है कि नहीं, क्योंकि मानस सङ्कल्प भी मन के प्राकृत होने से प्राकृत हैं=मायिक हैं। मायिक से मोक्ष नहीं, बन्धन ही है ॥ २८ ॥

कर्म उपासना दोनों से मोक्ष नहीं तो वेद में कर्म उपासना ज्ञान द्वन्द्व का प्रतिपादन क्यों किया है? केवल ज्ञानही प्रतिपादनीय था? कर्म उपासना तो व्यर्थ रहे? उत्तर—

॥ भावनोपचयाच्छुद्धस्य सर्वं प्रकृतिवत् ॥ २९ ॥ (२४०)

भावना के संग्रह से शुद्ध (पुरुष) को सर्व (ज्ञान) हो जाता है, जैसे स्वभाव से ॥

जैसा कि पुरुष प्रकृति से (स्वभाव से) ज्ञानी चेतन है, ठीक वैसाही तब हो जाता है जब कि भावना=ध्यान को उपचय=प्रबलसङ्घर्ष हो। ध्यान उपासना का अंग है, उपासना की योग्यता स्वकर्मानुष्ठान से होती है। इस लिये कर्म और उपासना व्यर्थ नहीं, किन्तु “कुर्वन्नेवेह कर्माणि” यजुः ४०।१८ के अनुसार स्वकर्मानुष्ठान से अन्तःकरण शुद्ध होता है, शुद्ध अन्तःकरण से ध्यानदि उपासना बनती और उपासना से पुरुष को ब्रह्मज्ञानप्राप्तिकी योग्यता होती है। ज्ञान से (सूत्र १३४) के अनुसार मुक्ति होती है। इस लिये वेदने क्रम से उत्तरोत्तर अधिकारी बनाने के लिये कर्म उपासना ज्ञानका काण्डनयमें उपदेश किया है ॥ २९ ॥ अब उपासनांग=ध्यानका वर्णन करते हैं:-

॥ रागोपहृतिध्यानम् ॥ ३० ॥ (२३१)

राग का नाश ध्यान है ॥

चित्त की भ्रूलता के हेतु शब्द स्पर्शादि विषय हैं, विषयों में अनुराग को राग कहते हैं, उस रागका दधाना, दधा कर चित्तको निर्विषय करना ध्यान है। जैसा कि योगदर्शन १०१।१०८ में कहा गया है:-

देशग्रन्थश्चित्तस्य धारणा ॥ योगः [१०७]

चित्तका किसी (नाभिक, हृदयकमल, सूर्य, चन्द्र, नेत्रकोण, नासिकाग्र इत्यादि) देश में बान्धना धारणा कहलाती है। अपने देश के अधवर्षों को छोड़कर चन्द्र सूर्य तारा आदिमें वा अन्य किसी एक देशमें चित्त लगाना भी धारणा है ॥

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ॥ योगः [१०८]

उस (धारणा) में प्रत्यय (ज्ञान) का एकसा रहना ध्यान है ॥

किसी देश में जय चित्त लगाया जाय वह तो धारणा है और धारणा में ही जब अभ्यास पकजाने से चित्त छिगे नहीं, किन्तु उस देश का (जिस नाभिचक्रादि में चित्त लगाकर धारणा की थी) ज्ञान एकसा बनारहे, इस को उस देशका ध्यान कहते हैं ॥ इसप्रकार योगानुकूल ही सांख्य है ॥

कोई लोग इसी को ब्रह्म का ध्यान समझ कर भ्रममें पड़ते हैं । ब्रह्म वाङ्मनसागतीत है, वाणी और मन (चित्त) का विषय न होने से ब्रह्मकी धारणा वा ब्रह्म का ध्यान संभव नहीं, किन्तु जहाँ कहीं "ब्रह्म का ध्यान" अन्यत्र शास्त्रों में कहा है, वहाँ "ध्यान" शब्द से सांख्य योगदर्शनोंकालात्मिक ध्यान-विवक्षित नहीं, किन्तु आत्मा में जो (प्राकृत मन वा चित्त नहीं) ज्ञान-शक्ति है, तद्द्वारा ब्रह्म को जानना ही ब्रह्म का ध्यान समझना चाहिये ॥६०॥

*** वृत्तिनिरोधात्तत्सिद्धिः ॥ ३१ ॥ (२४२)**

वृत्तियों को रोकने से उस (ध्यान) की सिद्धि होती है ॥

मनकी वृत्तियों को रोकने से ध्यान बनता है । जैसा कि योगशास्त्र में कह आये हैं । देखो सूत्र "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः" (२) इस में यहभी स्पष्ट है कि यद्यपि सांख्य में चित्त शब्दका व्यवहार न करके मन बुद्धि अहङ्कार इनको ही अन्तःकरणत्रय कहा है परन्तु ठीक योगशास्त्र के भाव को लेकर ही सांख्यकार इस सूत्र ३१ को रचते हैं जिससे इन्होंने मन आदि तीनों में सांख्यचार्य को चित्त का अन्तर्भाव अभिमत प्रतीत होता है ॥ ३१ ॥

वृत्तियों को किस प्रकार रोका जावे ? उत्तर—

*** धारणासनस्वकर्मणा तत्सिद्धिः ॥ ३२ (२४३)**

धारणा आसन और स्वकर्मसे उस (वृत्तिनिरोध) की सिद्धि होती है ॥

धारणा; आसन और स्वकर्म का वर्णन आगे सूत्रों द्वारा स्वयं आचार्य करते हैं । यथा धारणा—

*** निरोधश्चर्द्धिविधारणाम्याम् ॥ ३३ ॥ (२४४)**

चर्द्धि और विधारण से निरोध होता है ॥

रेचक प्राणायाम=चर्द्धि और पूरक प्राणायाम=विधारण इन दोनों के करनेसे निरोध सिद्ध होता है । इसी प्राण के निरोधको धारणा कहते हैं ॥ ३३ ॥

यथा आसन का निरूपण यह है—

* स्थिरसुखमासनम् ॥ ३४ ॥ (२४५)

जो स्थिर सुखपूर्वक बैठना है वह आसन है ॥

यद्यपि स्वस्तिकासन आदि भेद से योगशास्त्र में अनेक आसन कहे हैं परन्तु उन में मुख्य लक्षण आसन को यही है कि जिस प्रकार बैठने से स्थिरता और सुख हो, किसी प्रकार की चञ्चलता वा दुःख न हो ॥ योगशास्त्र में भी ठीक इन्हीं शब्दों का ऐसा ही सूत्र इसी आशय का है जो साधनपाद का ४६ (८९) वां सूत्र है । धारणा का वर्णन भी उल्लिखित योगदर्शन तृतीय विभूतपाद सूत्र १ (१७३) में किया गया है, वह भी इस सांख्य के तुल्य है ॥ ३४ ॥

अग्ने तोसरे काम "स्वकर्म" का निरूपण करते हैं:-

* स्वकर्म=स्वाश्रमेविहितकर्मानुष्ठानम् ॥ ३५ ॥ (२४६)

अपने आश्रम के लिये विधान किये हुए कर्म का अनुष्ठान करना=स्वकर्म कहा जाता है ॥

वेदादि शास्त्रों में जिस २ ब्रह्मचर्यादि आश्रम में जिस २ सन्ध्योपासनादि कर्म का विधान किया गया है उस २ को उस २ विधि से करना=इस का नाम स्वकर्मानुष्ठान है ॥ ३५ ॥ ये तीन उपाय १-धारणा, २ आसन, ३ स्वकर्म बताये गये, जिन से ध्यान की विधि होती है । आगे और भी उपाय कहते हैं:-

* वैराग्यादभ्यासाच्च ॥ ३६ ॥ (२४७)

वैराग्य और अभ्यास से भी (इतिनिरोध होकर ज्ञान होता है) ॥

यही बात इन्हीं शब्दों में केवल समास करके योगदर्शन में कही गई है । यथा-

अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ यो० [१२]

(बार २ रोकने के) अभ्यास और वैराग्य से उन (चित्तवृत्तियों) का निरोध होता है ॥

चित्तवृत्ति एक नदी के समान है जिस की दो चारें हैं । पुण्य और पाप दो स्थानों को वे दोनों चारें बहती हैं । जो कैवल्य रूप ऊपरके बोधवाद्भाव से विवेक रूप नीचे देश में बहता है, वह पुण्य स्थान को बहती है और जो संसाररूप ऊपर के बोध वा द्वाव से अविवेकरूप नीचे देश में बहती है वह

पाप स्थानको बहती हैं। इस लिये बार बार अभ्यास करके और पापबद्ध धारा के परिणाम दुःख भोगों और मलिनताओं के विचार करने से उत्पन्न हुये वैराग्य द्वारा इनका निरोध करना चाहिये। वैराग्यसे विषय का स्वीकृत्य बन्द किया जाता है और विवेकीत्पादक आश्यों के अभ्याससे विदेह स्वात को उचाहा जाता है, इन दोनों के आधीन चित्तवृत्तिनिरोध होना है। अभ्यास और वैराग्य का अर्थ बताने को योगदर्शन में अगले ये सूत्र हैं:—

तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ॥ १३ ॥

उन(अभ्यास वैराग्य दोनों)में से ठहरावका यत्न करना अभ्यास कहा जाता है॥

वृत्तिरहित चित्त को ठहराव स्थिति कहा जाता है, उस स्थिति के लिये यत्न पुरुषार्थ उत्साह (हिंमता) करना अर्थात् स्थिति के संपादन करने की इच्छा से उस स्थितिके बाधनों का अनुष्ठान (अगम) करना=अभ्यास है॥

आगे अगले योग सूत्रमें अभ्यास की रीति और दृढ़ता संपादन करना बताया है:—

स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ॥ १४ ॥

और वह (अभ्यास) बहुत काल तक लगातार भले प्रकार सेटन करने से दृढभूमि होजाता (जड़ पकड़ जाता) है॥ बहुत कालतकपर्यन्त लगातार तपश्श्रमचर्य विद्या श्रद्धा आदि सत्कारपूर्वक अभ्यास दृढ़ हो जाता है॥

बार २ अभ्यास और इतर पदार्थों से वैराग्य (अप्रोति) वा अलिप्तता होने से चित्त एकाग्र होता है अभ्यास चित्त बड़ा चञ्चल हैं, इस के भीतर अनेक सुषुक्लप कुसुक्लप उठा करते हैं। चित्तकी गति रोकने वाले को प्रथम परमात्मा से यह भी प्रार्थना करनी चाहिये कि हे भगवन् ! मेरे मन में बुरे सुषुक्लप न उठें, शुभ सुक्लप उठें। जैसा कि वेद में प्रार्थना का उपदेश है—

यज्जग्यतो दूरमुदैति देवं तदु सुप्तस्थ तथैवैति ।

दूरंगमं ज्योतिषां ज्योतिरेकं तन्मे मनः शिवसङ्कल्पमस्तु॥

यजुः ३४ । १ ॥

हे भगवन् ! (तत्, मे, मनः) वह मेरा, मन (शिवसङ्कल्पम्, अस्तु) शुभसङ्कल्प का, हो (यत्, जाग्रतः, दूरम्, उदैति) जो जैसे, जागतेका दूर

जाता है (तत्, सुप्त, च, तथा, एव, एति) नह, भोतका, भा, जैसे, ही जाता है। दैवम्। दिव्य है (एवं, ज्योतिषां, ज्योतिः) एक, ज्योतियों की, ज्योति है। तात्पर्य यह है कि मन जिम प्रकार जागते समयमें विषयोंमें दीड़ा र फिरता है, उसा प्रकार स्वप्न (निद्रा) में भी, जब कि हाथ नहीं चलते, पैर नहीं चलते, ज्ञान नहीं सुनते, नाक नहीं सूंघती, आंखें नहीं देखतीं, त्वचा नहीं छूती और समस्त बाह्यके व्यापार बन्द होते हैं, तब भी मन दीड़ने में वेशाही घुरतीला रहता है, जैसा कि जागते समयमें। जब मनुष्य अपनी शक्ति भर इसके रोकने में श्रम करता है और नहीं रुकता, तो कम से कम इसकी गति को बुराई से रोक कर भलाई की ओर को फेरना चाहिये। उन भलाइयोंमें इसको बहुत दिनोंतक दीड़ने देवे तो उन (भलाइयों) के बदले परमात्मा प्रसन्न होकर इस अश्रमार्थ जीवात्माको मन रोकनेका सामर्थ्य देते हैं और जब यह रूपा होती है, तब मानो कार्यसिद्धिमें देर नहीं रहती। इस प्रकार मन को रोकने से पहिले शुभ कर्मानुष्ठान के लिये खांड देना चाहिये। जिस से हुई ईश्वर की रूपसे इसके रोकनेका सामर्थ्य प्राप्त हो। कदाचित् पाठक यह पूछेंगे कि—जब कि परमात्मा 'वाङ्मनोतीत' अर्थात् बाणी और मनका विषय नहीं है, मन उसको नहीं पहचान सकता क्योंकि वह प्राकृत न्यूल है अतः वह सूक्ष्मतम परमात्माकी भक्ति नहीं कर सकता इस लिये मन की भक्ति का साधन ही नहीं तो फिर उसकी भक्ति में मन कैसे लगे ?

इसका उत्तर यह है कि यद्यपि मन साक्षात् परमात्माकी भक्तिका साधन नहीं तथापि हमारा ज्ञान जो मनकी ओर हुई इन्द्रियों के द्वारा क्षीय होता रहता है वह क्षीय होना बन्द होजावे और क्रमशः बढ़ता जावे, जिस से हम उग्र महान् उच्च, मनकी गतिसे दूर, परन्तु आत्मा में ही स्थित परमात्मा की भक्ति कर सकें। जिस प्रकार एक नहरसे खेतोंमें पानी देते हैं परन्तु जो खेत पानीके बहावसे ऊँचे हैं उनमें पानी नहीं पहुँचता क्योंकि वह आगेको बहा जाता है किन्तु यदि उस पानीका आगेके बहाव मार्ग रोक दिया जावे जैसा कि सलीपर डालकर नहर वाले पानीको ऊँचा कर देते हैं तो उन ऊँचे खेतोंमें भी पानीकी गति हो जा सकती है जिनमें कि इससे प्रथम पानी नहीं जा सकता था। ठीक इसी प्रकार मानवात्मा का परिसंतुष्टान और वह भी

इन्द्रियों के छिद्रों के द्वारा प्रतिक्षण नहर (कुलया) के पानी के समान बहता है तो भला फिर उस अप्रिमित और अत्यन्त उच्च परमात्मा तक कैसे पहुँचे ? समुद्र का ज्ञान यथार्थ में इन्द्रियछिद्रों द्वारा बहता है अर्थात् विषयों में खर्च होता रहता है, इस कारण उसमें और भी न्यूनता हो जाती है । सब मानते हैं कि मनुष्यों को देखने का काम बहुत पड़े ती दर्शनशक्ति घट जाती है । चलने से पाँव थक जाते हैं । सुनने से कान थक जाते हैं । इसी प्रकार विचारने से बुद्धि थक जाती है । स्मरण करने को बहुत यात हो ती स्मृति थक जाती है । जिन लोगों का छेन देन थोड़ा है वे ती उसे स्मरण रख सकते हैं, परन्तु जिनका व्यापार बहुत है वे स्मरणार्थ रजिस्टर वा बही और फिर भिन्न र खाते का कामगज़ लिखते हैं और तिस पर भी प्रायः भूल जाते हैं । कारण यही है कि जेय विषय के बढ़ जाने से ज्ञान सब में थोड़ा र बंट जाता है । जब कि सांख्यिक पदार्थों के जानने में भी रसृति के घट जाने से कठिनाई होती है तो परमात्मा, जो सब से सूक्ष्मतम है, उस के जानने में जितनी कठिनाई पड़े सो सत्य है । इस लिये परमात्मा की भक्ति के अभिलाषी पुरुष को इन्द्रियव्यापार से हटाकर ज्ञानको नहर के पानी को समान रोक कर रच बनाना चाहिये ॥

परन्तु एक बार यह समझने मात्र से काम नहीं चल सक्ता कि चित्तवृत्तियों को बाहर न जाने दिया जावे, किन्तु सब लोग नित्य देखते हैं कि एक विद्यार्थी को पाठ वा अर्थ का ज्ञान करा दिया जाता है, परन्तु बारबार अभ्यास के बिना ज्ञान नहीं ठहरता । जब हम सड़क पर चलते हैं और अनुमान २५ अङ्गुल (१॥ फुट) भूमि की चौड़ाई से अधिक अपेक्षित नहीं होती अर्थात् चाहे सड़क १० गज चौड़ी हो, परन्तु हम केवल आधे गज मात्र चौड़ाई पर चलते हैं । हमें यह ज्ञान भी है कि हमारे चलने के लिये इतने से अधिक चौड़ाई की आवश्यकता नहीं, परन्तु क्या हम किसी ऐसी सड़क पर जो केवल आधे गज ही चौड़ी हो, घुगमता से चल सकते हैं ? कभी नहीं, जब तक ऐसी संकुचित सड़क पर चलने का अभ्यास न हो, कभी निश्चयपूर्वक से नहीं चल सकते । किन्तु अभ्यास की सहिष्णुता अपार है । अभ्यास होने पर न केवल उस आधे गज चौड़ी सड़क पर चल सकते हैं प्रत्युत उससे भी अत्यन्त संकुचित केवल एक अङ्गुल मोटे रस्से (रज्जु) पर भी चल सकते हैं जो केवल संकुचित ही नहीं किन्तु हिलता भी है, जिसके टूट जाने का भी भय है,

जो पृथ्वी से दूर है, परन्तु अस्मयाम वही वस्तु है, अस्मयाम के द्वारा निमित्त वृत्तियें कितनी भी रक्क हों, निरुद्ध हो सकती हैं ॥ आगे योग में वैराग्य का वर्णन किया है:-

दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्यवशीकारसंज्ञावैराग्यम् ॥ ५ ॥

देखे और (श्रवण से) सुने विषयों की तृष्णा से रहित (चित्त का) वशीकार वैराग्य कहता है ॥

अकपान, मेघनादि सांसारिक और मरणाभ्यन्तर अन्य जन्मों, अन्य लोकों तथा अन्य योनियों में शास्त्रानुसार मिलने वाले पारलौकिक विषयों में से उनकी अवसर्ता जाव कर चित्त को दृष्टाना वैराग्य कहातर है । जब ज्ञान बढ़ता है तो जो विषय सुखदायक जान पड़ते थे वे फिर दुःखदायक का दुःखरूप ही दीखने लगते हैं और इस प्रकार विषयों में दोष दीखने से उनका राग जाता रहता और वैराग्य उत्पन्न होने लगता है । जैसा कि पूर्व इसी सांख्य में कहा जा चुका है कि -

य दृष्टात्तत्सिद्धिर्निवृत्तेऽप्यनुवृत्तिदर्शनात् ॥ १ ॥ २ ॥

मनुष्य के आध्यात्मिकादितो न प्रकार के दुःखों की निवृत्तिरूप सिद्धि सांसारिक द्रष्ट पदार्थों से नहीं हो सकती, क्योंकि वनसे दुःखनिवृत्ति होती ही तत्काल पुनः दुःख की अनुवृत्ति देखते हैं । कल्पना कीजिये कि एक मनुष्य को ज्वररूप दुःख है, उस को निवृत्ति के लिये वह दो पहर के १२ बजे ८ छटांक भोजन करता है और सायंकाल के ८ बजे दूसरी बार क्षुधा लगती है । उस की निवृत्ति के लिये फिर ८ छटांक भोजन करता है । ऐसा ही नित्य किया करता है । अब विचारना चाहिये कि क्या उस की क्षुधा १२ बजे से ८ बजे तक ८ घण्टे के लिये निवृत्त हो जाती है ? कदापि नहीं । अच्छा क्या ६ बजे क्षुधा न थी ? अवश्य थी । क्या इस से पूर्व न थी ? नहीं । कुछ न कुछ अवश्य था, किन्तु वह ८ छटांक की क्षुधा जो सायंकाल ८ बजे पूरी क्षुधा हुई है, वही ४ बजे भी चार छटांक की क्षुधा अवश्य थी और एक बजे दोपहर को भी एक छटांक की क्षुधा थी ही । वह क्रमशः एक २ घण्टे में एक २ छटांक बढ़ती जाती और बढ़ते ८ ठोक आठ बजे पुनः पूर्ववत् पूरी ८ छटांक सांगने लगी । इतना ही नहीं, किन्तु वह १ घण्टे के ६० वें भाग

एक मिनट में १ छटाकका ६०वां भाग क्षुब्ध हो अवश्य थी। साक्षात् जिस समय क्षुब्ध होकर दांपत्य को सठथे उसी समयसे वह विशाची क्षुब्ध साध २ किराती और बढ़ती जाती थी। इसी प्रकार अन्य भी किसी दृष्ट पदार्थसे दुःख की संवेगा निवृत्ति नहीं होती, क्योंकि सांसारिक समस्त साधन जिनसे हम दुःख की निवृत्ति और स्थिर सुख की प्राप्ति की इच्छा करते हैं और इसी प्रयाजन में अनेक प्रकार के कष्ट सह कर भी स्व के उपार्जन की चेष्टा करते हैं, वे सब स्वयं ही स्थिर नहीं, किन्तु प्रतिघ्न नाशोन्मुख दौड़े जाते हैं। तब हमें क्या सुख दे सकते हैं? इस प्रकार विचारा जावे तो बहुत सहजमें दृष्ट सांसारिक यदार्थों की अवसरता समझ में आ जाती है, तब फिर हममें ऐसा राग करना जैसा कि सर्वसाधारण करते हैं, बुद्धिमान् को नहीं रहता। जब यह समझ में आ जाता है तभी हम विषयभोगों से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है ॥

इसी प्रकार अन्य देह मोह आदि की भी नश्वरता समझ में आती है तब हम में राग नहीं रहता और वैराग्य उत्पन्न हो जाता है ॥ ३६ ॥

इसी अध्याय ३ सूत्र २४ में वन्धोविपर्ययात् कहा था, अतः आगे विपर्यय के ५ भेद वर्णन करते हैं:-

* विपर्ययभेदाः पञ्च ॥ ३७ ॥ (२४८)

विपर्यय के पांच भेद हैं ॥

योगदर्शन में इन्हीं ५ विपर्ययों के नाम ५ क्रम रखे गये हैं। वे ये हैं:-

१-अविद्या, २-अहंकार, ३-राग, ४-द्वेष और ५-अभिविज्ञेय। इन पाँचों के ज्ञानार्थ योगदर्शन पाद २ सूत्र १ से ९ तक देखिये। सांख्यदर्शन के सभी टीकाकार और भाष्यकार ऐकमत्यसे योगदर्शन वाले ५ क्लेशों को ही ५ विपर्यय सांख्य में कहे मानते हैं, अतः यह निर्विवाद ही है ॥ ३७ ॥

अब विपर्यय की कारणभूत अशक्तियों का वर्णन करते हैं:-

* अशक्तिरष्टाविंशतिधा ॥ (२४९)

२८ अष्टाईस प्रकार की अशक्ति हैं ॥

* तुष्टिर्नवधा ॥ (२५०)

तुष्टि ९ त्र प्रकार की होती है ॥

* सिद्धिरष्टधा ॥ ३८ ॥ ३९ ॥ ४० ॥ (२५१)

सिद्धि आठ प्रकार की होती हैं ॥

२८ अशक्तियों के ये नाम हैं गुदा, उपरुण, दाघ, पांघ, वाशी; ये ५ कर्मेन्द्रिय, कान, त्वचा, आँख, जीभ नाम के पांच ज्ञानेन्द्रिय, ग्यारहवां मन इन की ११ अशक्ति अर्थात् क्रमशः-२८-र्ग की अशक्ति, आगन्ध की अशक्ति करने की अशक्ति, गमन की अशक्ति, वपन की अशक्ति, अवग की अशक्ति, स्पर्श की अशक्ति, दर्शन की अशक्ति, चरने की अशक्ति, सूँघने की अशक्ति और मनन की अशक्ति ये ११ अशक्ति हुई, एतुष्टि जिनका भागे वर्णन करेंगे उन के न होने से ९ प्रकार की अशक्तियाँ; आठ ८ सिद्धि जिन का आगे वर्णन करेंगे उन के न होने से ८ प्रकार की अशक्तियाँ; ये सब ११ । ९ । ८ मिला कर २८ अशक्तियाँ हैं ॥ ३८ ॥ एतुष्टि उन में १-कोई तो प्रकृति के ज्ञानमात्र से तुष्ट हो जाता है। २ कोई संन्यासचिन्हों के कारण से चतुष्ट हो जाता है। ३ कोई यह समझ कर तुष्ट हो जाता है कि काल ही सब कुछ कर लेता है। ४ कोई भाग्य के भरोसे पर तुष्ट हो जाता है। ५ कोई यह समझ कर चुप बैठ रहता है कि विषयों का भोग अशक्य है। ६ कोई विषयार्थ कमाये धन की रक्षा में कष्ट देखकर तुष्ट हो जाता है। ७ कोई यह समझ कर तुष्ट हो जाता है कि मेरे भोग चाहे जितने हों परन्तु उन से भी अधिक आन्यों के पास हैं। ८ कोई इस कारण तुष्ट हो जाता है कि विषयों से तृप्ति होती ही नहीं। ९ कोई विषयभोग में दूसरों का हिसार को देख उपरत हो बैठता है, इस प्रकार ९ तुष्टि हुई ॥ ३९ ॥ ८ सिद्धि योग में ये हैं, यथा-अणिमा, महिमा, गरिमा, लघिमा, पामि, अकाम्य, ईशित्व और वशित्व। ये योगशास्त्रके विधूति प्रादृश्य ४४ वें सूत्र और उस की उपाख्या में वर्णन किये हैं:-

यथा-“ततोऽणिमादिप्रादुर्भावःकायसंप-

त्तदुर्मानभिघातश्च ॥ ४१ ॥

तब अणिमादि का प्रादुर्भाव और देह की संपदा (ऐश्वर्य) और उस (५ भूनों) के घर्षों से चोट न लगना होता है ॥

भूतजयमान ४३ वें योगसूत्र में कही सिद्धिका अन्तर पाउ रूप से ८ आठ सिद्धियाँ और होनी हैं। १-अणिमा-देह को घृक्षन कर सकना। २-लघिमा-देह को बे झ में हलका कर सकना। ३-महिमा देह को फैलाव में बड़ा कर

सकता । ४ प्राप्ति-इष्ट पदार्थ को समीप प्राप्त कर सकना । ये चार ४ सिद्धियाँ वा विभूतियाँ पाँच ५ महाभूतों के "स्थूल" रूपमें संयम से उत्पन्न होती हैं । ५-प्राकारूप इच्छा का पूरा होना, उसमें रुकावट न होना । यह "स्वरूप" संयम का फल है । ६-वशित्व-महाभूतों और पाँचभौतिक प्राणियों का वश में कर सकना । यह "दूहन" रूप में संयम का फल है । ७-ईशित्व-भूत और भौतिक पदार्थों को उत्पन्न और नष्ट कर सकना । यह व्यावसायिक का मत है । भोजवृत्ति में देह और अन्तःकरण का अधिकार में कर लेना=ईशित्व कहा है । ८-अन्वय में संयम का फल है । ९-यत्र कामावसायित्व=जो सकल रूप करे सो पूरा हो, यह "अर्थवत्त्व" में संयम का फल है ॥

परन्तु सांख्यकार आठ ८ सिद्धियाँ (कहा) आदि पृथक् गिनाईने । ये दोनों आचार्यों की दो भिन्न २ कल्पनायें हैं, इतने से एक का दूसरे से विरोध नहीं होता ॥ ४८ ॥

३७वें सूत्र में-विपर्ययभेदाः पञ्च कहा था, अब उन भेदों के अवान्तर भेद कहते हैं:-

* अवान्तरभेदाः पूर्ववत् ॥४९॥ (२५२)

अवान्तर भेद, पूर्वाचार्यों के तुल्य जानो ॥

अन्य पहले आचार्य लोगों ने भित्तने अन्य अवान्तर भेद माने हैं वही सांख्योपाचार्य कपिल मुनि को इष्ट हैं अतएव वे स्वयं अवान्तर भेदों की गणना नहीं करते । वे अवान्तर भेद इस प्रकार ६९ हैं कि-१-अव्यक्त प्रकृति जो अनात्मा है उस को आत्मा वा पुरुष समझना, २-महत्तत्त्व बुद्धिको आत्मा समझना, ३-अहङ्कार को आत्मा समझना, ४-८ रूप रस गन्ध शब्द स्पर्श इन ५ तन्मात्रों को आत्मा जानना, यह ८ प्रकार का तम नाम अविद्या संज्ञक विपर्यय सलटा ज्ञान है । ९-१६ अस्मिता आदि ८ सिद्धियों में यह विपरीत ज्ञान होना कि-मैं अणु हूँ, मैं गुंठ=मारी हूँ, मैं महान्=बड़ा हूँ, इत्यादि । यह अस्मिता अज्ञान ८ प्रकार का विपर्ययका अवान्तर भेद हुआ ॥ १७-२६-५ दिव्य शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध और ५ अदृश्य शब्द १० प्रकार के विषयों में राग महाभोग नामक १० प्रकार का विपर्यय अवान्तर भेद जानिये ॥ २७-४४-अस्मिता के ८ आठ विषय और राग के १० विषय इन १८ विषयों के विधा-

एक पदार्थों में जो च द्वेय तामिस्र नामक १८ प्रकार के अवान्तर भेद भी विपर्यय के ही अवान्तर भेद हैं ॥ ४५-६२ इन्हों १८ विपर्ययों के विनाश का अनुसंधान करनेसे जो १८ प्रकार के त्रास उत्पन्न होते हैं वे अभिनिवेश नामक अन्धतामिस्रः परनामक विपर्यय के १८ भेद गिन कर सब २९ विपर्यय के भेद हुए जो ५ विपर्ययों के अवान्तर भेद हैं ॥ ४१ ॥

* एवमितरम्याः ॥ ४२ ॥ (२५३)

इसी प्रकार इतर (अशक्ति) के भी (अवान्तर भेद पूर्वोक्तार्थों के प्रसिद्ध किये हुए ही जानने चाहिये) ॥

इत का वर्णन सूत्र १८ में हम कर चुके हैं ॥ ४२ ॥

* आध्यात्मिकादिभेदान्नवधा तुष्टिः ॥ ४३ ॥ (२५४)

आध्यात्मिक आदि भेद से तुष्टि ९ प्रकार की है ॥

इस को बिबरण ऊपर १८वें सूत्र के भाष्य में आगया ॥ ४३ ॥

* ऊहादिभिः सिद्धिः ॥ ४४ ॥ (२५५)

ऊहा आदिकों से सिद्धि (भेद वाली है) ॥

सिद्धि के ऊहा आदि भेद हैं जो योगदर्शनोक्त ८ सिद्धियों के समान संख्या में ८ ही हैं । आध्यात्मिक आधिभौतिक और आधिदैविक भेद से ३ प्रकार के दुःखों का विघात होने से मुख्य ३ प्रकार की सिद्धियां हैं । उन के उपायभूत ५ अन्य हैं—इस प्रकार सब ८ हैं ॥

१-उपदेशादि के बिनाही पूर्वजन्मकृत कर्माभ्यास के वशसे तत्त्व को स्वयं उचित कर लेना, यह ऊहा नामकी सिद्धि है । २-दूसरे को पढ़ते पढ़ाते सुनकर वा स्वयं बिना गुरु के शास्त्र को जान कर तत्त्व जान लेना, शब्द नामकी दूसरी सिद्धि है । ३-गुरुशिष्य भावसे शास्त्राध्ययन करके जो ज्ञान संप्रज्ञता है वह अध्ययन नामकी तीसरी सिद्धि है । ४-उपदेशार्थ स्वयं परपर जाये परमदयालु अतिथि आदिसे ज्ञानका लाभ होना सुहृत्प्राप्ति नाम की चौथी सिद्धि है । ५-पनादि देकर प्रसन्न किये पुण्य से ज्ञान का लाभ होना दान नाम की पचीं सिद्धि है । ये उपायभूत ५ सिद्धियां हुईं, इनमें आध्यात्मिकादि दुःखत्रयके नाशरूप कलस्वरूप ३ सिद्धियां मिलाने से ८ ही जाती हैं ॥ ४४ ॥

* नेतरादितरहानेन विना ॥ ४५ ॥ (२५६)

अन्य की हानि विना अन्य (उपाय) से (सिद्धि) नहीं ॥

ऊहादि उपायों के अतिरिक्त अन्य किसी तप आदि उपाय से सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि तप आदिसे इतर=विपर्यय ज्ञान की हानि नहीं और विपर्ययज्ञानहानि के बिना सिद्धि नहीं ॥ ४५ ॥

* देवादिप्रभेदा ॥ ४६ ॥ (२५७)

(सृष्टि) देवी आदि भेद वाली है ॥

अगले सूत्र में सृष्टि पद आवेगा, उसकी अनुवृत्ति करके-सृष्टि के भेद देवी सृष्टि आदि हैं। सूर्यादि देवीकी सृष्टि देवी सृष्टि है, देवदत्तसि मनुष्यों की मनुष्यी सृष्टि कहाती है, सर्पादि तिर्यग्योनि के प्राणियोंकी रचना तिर्यक सृष्टि सनकजी चाहिये ॥ ४६ ॥

देवी आदि अनेकविधि सृष्टियों का प्रयोजन-

आब्रह्मस्तम्बपर्यन्त तत्कृते सृष्टिराविवेकात् ॥ ४७ ॥ (२५८)

ब्रह्मा से लेकर स्तम्ब=स्थावर पर्यन्त सृष्टि उस (पुरुष) के लिये है (वह भी) विवेक होने तक ॥

चतुर्विंश ब्रह्मा से लेकर वृक्षादि स्थावर योनि पर्यन्त जितनी सृष्टि है, सब पुरुषके लिये है, परन्तु वह भी विवेक होने तक अर्थात् विवेक=परार्थ ज्ञान व तत्त्वज्ञान होने पर पुरुष की सृष्टि नहीं होती ॥ ४७ ॥

सृष्टि का विभाग अगले सूत्रों में कहते हैं:-

* ऊर्ध्वं सूक्ष्मविशाला ॥ ४८ ॥ (२५९)

जिस में सूक्ष्मगुण बहुत है वह सृष्टि उच्च है ॥ ४८ ॥

* तमोविशाला मूलतः ॥ ४९ ॥ (२६०)

नीचे से तमोगुणप्रधान सृष्टि है ॥ ४९ ॥

* मध्ये रजोविशाला ॥ ५० ॥ (२६१)

बीच में सृष्टि रजोगुणप्रधान है ॥ ५० ॥

क्यों नही । यह विचित्र सृष्टि प्रकृतिसे क्यों उत्पन्न होती है ? एक समान ही सारी नृष्टि क्यों न होगई ? उत्तर—

* कर्मवैचित्र्यात्प्रधानचेष्टा गर्भदासवत् ॥५१॥ (२६२)

कर्मों की विचित्रता से प्रधान (प्रकृति) की चेष्टा गर्भदास के समान है ॥

दो प्रकार के दास=सेवक हैं । एक गर्भदास जो जन्म के पश्चात् सेवा करते हैं, दूसरे गर्भदास जो गर्भाधान समय से ही सेवक हैं । उन में जन्म दास तो कोई सेवा करे, कोई न करे, क्योंकि वह सेवा का अनुमय करके किन्हीं सेवाओं से अपने को बचा सकता है, परन्तु गर्भदास को कोई अधिकार नहीं कि किसी प्रकार की सेवा से भी अपने को बचा सके । इसी प्रकार प्रकृति भी गर्भदास के समान पुण्य की अनादि सेवक है, पुण्य अनादिकाल से जैसे विचित्र कर्म करता है, प्रकृति को उन के कलभोगार्थवैधीही विविध सृष्टि रचनी पड़ती है, उसे क्या अधिकार कि एक ही प्रकार की सृष्टि रहे, वह तो पुरुष को दासी (सेविका) है और दासी भी कैसी ? जन्मदासी नहीं, किन्तु गर्भदासी । फिर भला प्रकृति को स्वतन्त्रता कहाँ वह तो पुरुष के कर्माधीन हुई विचित्र कर्मों के भोगार्थ विचित्र सृष्टि के उत्पादन में विवश है ॥५१॥

इस विचित्र सृष्टि में यद्यपि सर्वगुणप्रधान उस सृष्टि भी है, परन्तु वह भी मोक्षार्थी को त्यागने ही योग्य है, जो कहते हैं:—

* आवृत्तिस्तत्राप्युत्तरीत्तरयोनियोगाद्वेयः ॥५२॥ (२६३)

उन (उच्च) सृष्टियों में भी एक के पश्चात् दूसरी योनियों में जाने जाने का चक्र (आवृत्ति) चलता ही रहता है इस कारण वह सक्त गति भी त्याग्य है ॥ ५२ ॥ क्योंकि:—

* समानं जरा मरणादिजं दुःखम् ॥ ५३ ॥ (२६४)

बुढ़ापा और मृत्यु आदि से हुआ दुःख (वहां भी) समान है ॥
अर्थात् जैसे जन्म, मृत्यु बुढ़ापा यहां दुःख हैं, वैसे ही उच्च योनियों में भी हैं । अतः मुमुक्षु को उन का भी लालच न होना चाहिये ॥ ५३ ॥

यदि कहो कि प्रकृतिलय में सब पदार्थ अपने स्वरूप में लय हो जायंगे तब जन्म मरण आप ही छूट जायगा, मुक्ति का संभव क्या है ? तो उत्तर—

* न कारणलयात्कृतकृत्यता मग्नवदुत्थानात् ॥५३॥ (२६५)

कारण में लय होने से 'पुरुष को' कृतकृत्यता नहीं हो सकती (क्योंकि) हुयको लगाने वाले के समान फिर तिरता हुआ ॥

जैसे लय में विघटन हुय जाने वाला फिर विघटन शुरू कर कर ही आ-
जाता है, इसी प्रकार प्रकृति में लीन हो जाने वालों को भी विघटन फिर
जन्म लेना पड़ता है, इस लिये प्रकृति में लयमात्र से पुरुष कृतकृत्य नहीं हो
सकता । किन्तु उस को मुक्ति के लिये यत्न करना ही चाहिये । जिसका वि-
घटन नहीं हुआ, केवल वैराग्य हुआ है, वह प्रकृतिहीन कहता है ॥ ५३ ॥

* प्रकार्यत्वेऽपि तद्योगः पारवश्यात् ॥ ५४ ॥ (२६६)

यद्यपि प्रकृति कार्य नहीं, तभी भी परतन्त्रता से उस (दुःख) का योग
होता है ॥

प्रकृतिहीन पुरुषों को इस लिये जन्म मरण का चक्र नहीं छूटना कि
यद्यपि प्रकृति कार्य पदार्थ नहीं, कारण पदार्थ है, परन्तु जब होनेसे पर-
तन्त्र है, वह पुरुष को चक्र से निकाल नहीं सकती ॥ ५४ ॥

यदि कहें कि प्रकृति की परतन्त्रता में परकीन है ? जिस के तन्त्र =
अधीन प्रकृति है ? उत्तर—

* स हि सर्ववित्सर्वकर्ता ॥ ५६ ॥ (२६७)

वह ही सर्वज्ञ और सब का कर्ता (परमात्मा स्वतन्त्र है) ॥ ५६ ॥

* ईदृशेश्वरसिद्धिः सिद्धा ॥ ५७ ॥ (२६८)

ऐसे (प्रकृति के नियन्ता सर्वज्ञ सर्वकर्ता) ईश्वर की सिद्धि (मुक्ति और
बेदादि के प्रमाणों से) सिद्ध है ॥

जैसा कि श्वेताश्वतरोपनिषद् ६-१६ । १७ । १८ में प्रमाणित है कि—

स विश्वकृद्विश्वदात्मयोनिरज्ञः कालकारोगुणी सर्वविद्यः ।

प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः संसारमोक्षस्थितिवन्वहेतुः ॥१६॥

भाषार्थः—[सः] जी (प्रधानक्षेत्रज्ञपतिः) प्रकृति और जीवात्मा का
ईश्वारी (गुणेशः) गुणों का वश में रहने वाला (संसारमोक्षस्थितिवन्वहेतुः)

संसार मोक्ष रक्षा और बन्धन का प्रयोजक है (सः) वह (विश्वकर्ता) जगत् रचने वाला (विश्वविद्) और जगत् का जानने वाला (आत्मयोगिः) स्वयं ही (ज्ञः) चेतन (करलकारः) कालविभाग कर कर्ता (गुणी) सद्गुणों से युक्त (सर्ववित्) सर्वज्ञ है ॥ १६ ॥

स तन्मयोऽहमृत ईशसंस्थोऽज्ञः सर्वगो भुवनः परास्य गोप्ता ।
य ईशे अस्य जगतो नित्यमेव नान्यो हेतुर्जिह्वत ईशनाय ॥ १७ ॥

भाषार्थः—(सः) वह (तन्मयः) आत्ममय है, किसी अन्य का विकार नहीं (हि) निश्चय (अमृतः) अनर है (ईशसंस्थः) एकरस है (ज्ञः) चेतन है (सर्वगः) विभु है (अस्य, भुवनस्य, नित्यम्, एव, गोप्ता) इस, जगत् की, नित्य, ही, रक्षा करता है (यः) जो (अस्य, जगत्) इस जगत् की (ईशे) ईश्वर करता है (ईशनाय) आधीन रखने के लिये (अन्यः, हेतुः) अन्य, कारण (न, विद्यते) नहीं है ॥ १७ ॥

यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै ।
तथैव देवमात्मबुद्धिप्रकाशं मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्ये ॥ १८ ॥

भाषार्थः—यहाँ इवेता० उपनि० समाप्त होने को है, इसलिये प्रत्येक ऋषि परमात्मा के शरण में आत्मसमर्पण करता है कि—(यः) जो (पूर्वम्) आदि में (ब्रह्माणम्) वेद्वेत्ता को (विदधाति) बनाता (च) और (तस्मै) उस के लिये (वेदान्) वेदों का (प्रहिणोति) प्रदान करता है (वै) निश्चय (तम्, आत्मबुद्धिप्रकाशम्, देवम्) उस, आत्मा और बुद्धि के प्रकाशक, देव को (अहं, मुमुक्षुः) मैं, मोक्षार्थी (शरणं, प्रपद्ये) शरण आता हूँ ॥ १८ ॥

इस प्रकार सांख्यशास्त्रकार कपिल मुनि ५६ वें सूत्र में जिस सर्वज्ञ जगदीश्वर का वर्णन कर आये, उसी को इस ५७ वें सूत्र में प्रमाणसिद्ध बताते हैं, तब न जाने किस आधार पर लोग कपिल मुनि को अनीश्वरवादी कहने का पाप कमाते हैं ॥ ५७ ॥

* प्रधानसृष्टिः परार्थं स्वतोऽप्यभोक्तृत्वा-

दुष्टकुङ्कुमवहनवत् ॥ ५८ ॥ (२६९)

प्रकृति की सृष्टि (महत्तत्त्वादि) परार्थ ही है क्योंकि स्वतः अभोक्ता होने से, जैसे जट का कुङ्कुम लादना ॥

जैसे ऊँट पराये लिये कुङ्कुम लाद ले चलाता है, अपने लिये नहीं, वैसे ही प्रकृति भी अपने लिये सृष्टि का नहीं रखती, क्योंकि स्वयं लड़ होने से भाँका नहीं हो सकती, किन्तु पराये लिये सृष्टि रखती है, वह पुरुष कौन है ? पुरुष = जीवात्मा ॥ ३८ ॥

यदि कहो कि अचेतन प्रधान (प्रकृति) चेष्टा कैसे करती है = यहि की कैसे रखती है ? तो उत्तर -

* अचेतनत्वेऽपि क्षीरवज्ज्ञेष्टितं प्रधानस्य ॥ ३९ ॥ (२७०)

दूध के समान अचेतन प्रकृति की भी चेष्टा सिद्ध है ॥

जैसे दूध अचेतन है, तो भी बछड़े को बल पुष्टि इत्यादि देता है, वैसे ही प्रकृति भी अचेतन और पराधीन = ईश्वरधीन है, तथापि पुरुष के लिये मोनों की चेष्टा करती है ॥ ३९ ॥ अथवा -

* कर्मवद् दृष्टेर्वा कालादेः ॥ ४० ॥ (२७१)

कालादि के काल के समान देखने से ॥

अथवा जैसा काल दिशा शब्द = प्रारब्ध इत्यादि भी अचेतन हैं; परन्तु पुरुष के लिये भोगसाधन वस्तुतादि श्रुतियों की उत्पन्न करती हैं, वैसे ही अचेतन भी प्रकृति पुरुष के लिये सबके कर्म फल भोगसाधनीभूत सृष्टि को रखती है ॥ ४० ॥

* स्वभावज्ञेष्टितमनभिसंवानाद् भूत्यवत् ॥ ४१ ॥ (२७२)

स्वभाव से (प्रकृति की) चेष्टा है जैसे बिना विचारे भूत्य की ॥

प्रकृति जड़ है, विचाररहित है, भले दुरे का अभिज्ञान नहीं रखती तो भी स्वभाव से ईश्वर को ऐसे काम देती है जैसे भूत्य अपने रक्षामी को । भूत्यों को जो आज्ञा होती है वही काम करने लग जाते हैं यद्यपि वे न जानें कि हम क्यों यह काम कर रहे हैं, परन्तु रक्षामी की आज्ञा के बशवर्ती भक्षामी मुख्य सेवक काम वही करते हैं, जो स्वामी कराता है ॥ ४१ ॥

* कर्माकृष्टेर्वाऽनादितः ॥ ४२ ॥ (२७३)

अथवा अनादि कर्मों के आकर्षण से (प्रकृति चेष्टा करती है) ॥

क्योंकि ज. बों के कर्म अर्थात् हैं उन के जल मीनवादि को ईश्वर के आकर्षण से प्रकृति चला करती है ॥ ६१ ॥

यदि कहो कि स्वभाव से वा कर्मों के आकर्षण से सृष्टि है तो मुक्ति कभी न होगी । इस का उत्तर-

* विविक्तबोधात्सृष्टिनिवृत्तिः प्रधानस्य
सूदवत्पाके ॥ ६३ ॥ (२७४)

केवल बोध होजाने से सृष्टि की निवृत्ति ऐसे समझिये जैसे पाक विद्व होजाने पर सूद (रसोइये) की ॥

जैसे रसोइया उही समय तक काम (खाटा मलना, पोना, चलायी खींकना, भूनना इत्यादि) करता है जब तक कि पाक विद्व न होजाये, जहां जान लिया कि पाक विद्व हुआ और रसोइया हाथ धोकर चुपचाप बैठ गया । इसी प्रकार जब तक पुरुषकी प्रकृति और अपने तन्मित्र चेतन अलिप्त स्वरूप का ज्ञान नहीं तब तक तन्मित्रित प्रकृति का काम सर्वनादि प्रवृत्त रहेगा, जहां काम पूरा हुआ, ज्ञान वा विवेक होगया कि अट प्रकृति के कार्य उपरत हुये ॥ ६३ ॥

* इतर इतरवत् तद्वीषात् ॥ ६४ ॥ (२७५)

उस (प्रकृति) के दोष से और भी और वा जान पड़ता है ॥

पुरुष चेतन ज्ञानी विवेकी स्वरूपसे है परन्तु और का और अर्थात् कुछ बन रहा है । इस का कारण प्रकृति का गुणत्रयात्मक दोष है ॥ ६४ ॥

* द्वेयोरैकतरस्य वीदासीन्यमपवर्गः ॥ ६५ ॥ (२७६)

दोनों की वा एक की उदासीनता भोज है ॥

प्रकृति और पुरुष दोनों में उदासीनता होजाये, एक दूसरे का सङ्ग न करे, वा एक पुरुष में उदासीनता आजाये, तभी मुक्ति है ॥ ६५ ॥

* अन्यसृष्ट्युपरागेऽपि न विरज्यते, प्रमुदुरज्जु
तत्त्रयेवोरगः ॥ ६६ ॥ (२७७)

(प्रकृति) श्रीरों की सृष्टि के उद्भाग में भी विरक्त नहीं हो जाती, जैसे रस्सी का साँप वास्तविक रस्सी जान लेने वाले का ॥

जैसे रस्सी का बनावटी खान्दुत्पन्न सर्प, केवल उस पुरुषों आन्तिमें डालना छोड़ देता है, जिस पुरुष को वास्तविक ज्ञान होगा कि रस्सी है, सर्प नहीं, परन्तु यही रस्सी अन्यो के (जिन्हों ने ठीक रस्सी ही है. ऐसा नहीं जान पाया) ती भूम में डालती ही रहेगी, इसी प्रकार प्रकृति भी केवल उस पुरुषको बाँधना छोड़ देती है जिसने आत्मतत्त्व जान लिया, परन्तु अन्य आत्मानियों को फँसावे ही रहेगी, यह नहीं कि सब से विरक्त हो जावे ॥६६॥

* कर्मनिमित्तयोगाच्च ॥ ६७ ॥ (२७८)

और कर्मों के निमित्त मिलने से भी (प्रकृति अन्यो से विरक्त नहीं होती ॥
जिन अन्य जीवों के कर्म फल भोग होव हैं, उन से इस लिये भी प्रकृति विरक्त वा अलग नहीं हो जाती कि कर्म फल भुगवाना है ॥ ६७ ॥

क्यों जी । पुरुषों के प्रति यह प्रकृति क्यों काम में आती है जब कि प्रकृतिको कोई भवेका नहीं, तब निमित्त क्या है जिससे निरपेक्ष भी प्रकृति तृप्ती करता करती है ? उत्तर—

* नैरपेक्ष्येऽपि प्रकृत्युपकारेऽविवेको निमित्तम् ॥६८॥ (२७९)

प्रकृत्युपकारकी निरपेक्षतामें भी अविवेक (सृष्टि का) निमित्त है ॥६८॥

* नर्तकीवत्प्रवृत्तस्याऽपि निवृत्तिश्चारिताध्यात् ॥६९॥ (२८०)

नर्तकी के समान काम कर चुकने से प्रवृत्त (प्रकृति) की भी निवृत्ति हो जाती है ॥

जैसे नृत्य करने वाली नर्तकी नाच पूरा होने पर चुप हो बैठती है, वैसे ही सृष्टि की उत्पत्ति करती हुई भी प्रकृति अपना काम कर चुकने से निवृत्त उपरत हो जाती है ॥ ६९ ॥

* दोषबोधेऽपिनोपसर्पणं प्रधानस्य कुलबधूवत् ॥७०॥ (२८१)

और दोष विहित होने पर भी प्रकृति का (पुरुष के) पाव जाना नहीं हो सकता, कुलबधू के समान ॥

जैसे किसी कुलीन स्त्री का व्यवहारदि दोष उसके पतिको ज्ञात हो जावे तो लज्जादि के कारण वह ज्ञातदोषा कुलाङ्गना निज पति के सामने जराती

संकुचती और नहीं बांधपाती, इसी प्रकार जिस पुरुष को प्रकृति के दोष परिणामी पना, दुःखात्मकपना आदि घात हो जाते हैं, फिर उस पुरुष को पास प्रकृति नहीं जा सकती ॥ ७० ॥

यदि कहो कि प्रकृति के सङ्ग से जब पुरुष को बन्ध और सङ्गत्याग से मोक्ष होता है, तब क्या पुरुष भी कभी बद्ध और कभी मुक्त होने से परिणामी है ? उत्तर-

* नैकान्ततो बन्धमोक्षौ पुरुषस्याऽविवेकादृते ॥ ७१ ॥ (२८२)

अविवेक के बिना पुरुष के बन्ध और मोक्ष वास्तव में नहीं हैं ॥

जो बन्ध स्वरूप से बद्ध कभी नहीं, किन्तु अविवेक से बद्ध है, जब वास्तव में बद्ध नहीं, तो बन्धापेक्ष मुक्तिको भी वास्तविक कह नहीं सकते ॥ ७१ ॥ किन्तु-

* प्रकृतेराजस्यत्संगत्वात्पशुवत् ॥ ७२ ॥ (२८३)

(बन्धमोक्ष) प्रकृति के वास्तव से हैं, (क्योंकि वह) पशुवत् है, जैसे पशु ॥

जैसे सङ्ग वाला पशु बन्धनमें होता है, वैसे ही संगदोष वाली प्रकृति जो बन्धन वास्तव में है । पुरुष को तो अविवेक से बन्धन है ॥ ७२ ॥

* रूपैः सप्तभिरात्मानं बध्नाति प्रधानं

कीशकारवद्विमोचयत्येकरूपेण ॥ ७३ ॥ (२८४)

प्रकृति आत्माको सात ७ रूपों से बांधती और एक १ रूपसे मुक्त करती है, जैसे मकड़ी ॥

१-धर्म, २-वैराग्य, ३-ऐश्वर्य, ४-अधर्म, ५-अवैराग्य, ६-अनैश्वर्य और ७-अज्ञान; इन ७ रूपों=गुणों से प्रकृति आत्मा को बांधती है और एक=विवेकज्ञान से आत्माको छुटाती है । जैसे मकड़ी अपने में से तार पूरकर अपने आत्मा को उनमें फँसाती और फिर अपने आत्मबल से उसको तोड़ कर छुट जाती है ॥ ७३ ॥

* निमित्तत्वमविवेकस्येति न दृष्टहानिः ॥ ७४ ॥ (२८५)

अविवेक के निमित्तपने से दृष्ट की हानि नहीं ॥

अर्थात् अविवेकसे बन्ध है, यहां अविवेक शब्द से जो पशुनी विभक्ति है, इस से कोई हानि नहीं क्योंकि देखने में आता है कि केवल संपादान

कारण में ही पञ्चमी नहीं देखी जाती, प्रत्युत निमित्त कारण में भी पञ्चमी होती है। क्योंकि अविवेक वन्ध का निमित्त है इस लिये निमित्त अविवेक शब्द से पञ्चमी विसक्ति ठीक ही है, इस में हानि नहीं। विज्ञानमिषु आदि कई टीकाकार और भाष्यकारों के मत में इस सूत्र में इतिशब्द नहीं है ॥७४॥ अथ विवेकसिद्धि का प्रकार बताते हैं:-

* तत्त्व अभ्यासान्नेति नेतीति त्यागाद् विवेकसिद्धिः ॥७५॥ (२८६)

तत्त्व के अभ्यास करने और नेति नेति करके त्याग करने से विवेक सिद्ध होता है ॥

यह प्रकृति और उस के सृष्टादि कार्य (नेति २) आत्मा पर पुरुष नहीं हैं, ऐसा करके इन प्राकृत पदार्थों के त्यागने और शेष आत्मा नाम तत्त्व के द्वारा अभ्यास करने से विवेक (प्रकृति पुरुष के भेदज्ञान) की सिद्धि हो जाती है ॥ ७५ ॥ ती कथा सत्र को एक ही जन्म में सिद्धि (विवेक ज्ञान) होजाता है ? उत्तर-

* अधिकारिप्रभेदान्न नियमः ॥ ७६ ॥ (२८७)

अधिकारिप्रभेद से नियम नहीं ॥

क्योंकि अधिकारी कई प्रकार के होते हैं, कोई मन्द अधिकारी है उनको देर से, जो मध्यम अधिकारी है उनको उससे न्यून देर से और जो उत्तम अधिकारी है उनको और भी शीघ्र विवेक होजा सकता है, इस लिये कोई नियम नहीं कि विवेक एक जन्म में ही वा २. १. ३ जन्मों में ही वा २. ४. घड़ी में ही हो, कहते तक कहें, किसी को एक जन्म में ही विवेक होजा सकता है ॥७६॥

* बाधितानुवृत्त्या मध्यमविवेकतोऽप्युपभोगः ॥७७॥ (२८८)

बाधित (दुःखों) की अनुवृत्ति से मध्यम विवेक होने पर भी उपभोग होता है ॥

मन्द और मध्यम कक्ष के विवेक होने पर भी बाधित दुःखों की अनुवृत्ति से भोग भोगना पड़ता है अर्थात् उत्तम कक्षा के विवेक से उपभोग निवृत्त होता है ॥ ७७ ॥ प्ररन्त-

* जीवन्मुक्तश्च ॥ ७८ ॥ (२८९)

जीवन्मुक्त तो होजाता है ॥

सन्दर्भ मध्यम विवेक द्वारा मनुष्य वर्तमान जन्म में अवशिष्ट आयुः काल में भोग ती भोगता रहता है, परन्तु पिछले कर्मों की भोग से निमग्नता मात्र है, आगे की बन्धहेतु कर्म नहीं करता और इस से यह जीवनमुक्त होजाता है ॥ ७८ ॥ यदि कहे कि उपभोग करता हुआ भी भला जीवनमुक्त कैसे होसकता है ? तो उत्तर—

* उपदेशोपदेष्टृत्वात् तत्सिद्धिः ॥ ७९ ॥ (२६०)

उपदेश्य और उपदेशक भाव से उस (विवेक) की सिद्धि होजाती है ॥

सन्दर्भ मध्यम विवेकी उपदेश्य (उपदेश लेने वाला) बनता और उत्तम विवेकी उपदेशक होजाता है, इस प्रकार उत्तम विवेकी के उपदेश को याकर मध्यम विवेकी जीवनमुक्त होजाते हैं ॥ ७९ ॥

* श्रुतिश्च ॥ ८० ॥ (२६१)

श्रुति भी है ॥

आचार्यवान् पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यावन् ० इत्यादि छान्दोग्य ६ । १४ । २ में भी लिखा है कि यदि एक पुरुष को गन्धार देशों के जङ्गलों से आंखों पर पट्टी बांध कर वसे देशों में लाकर छोड़ दें और आंखों की पट्टी खोल कर बता दें कि देखो इस दिशा में गन्धार तेरा देश है जहां से आंख नीच कर तू लाया गया है, अब तू इसी दिशा को चला जा । गन्धार पहुंच जायगा । इस दशा में वह एक गांव से दूसरे गांव को ब्रूकता २ अपने देशों में जा पहुंचेगा, इसी प्रकार पुरुष जो कि अविवेकरूप पट्टी की आंखों पर बांध कर संसार में आया है, यदि इस की पट्टी खोल दी जावे अर्थात् कुछ सन्द वा मध्यम भी विवेक इस को हो जावे तो फिर यह उत्तम विवेकियां से मार्ग ब्रूक २ कर विवेक की उन्नति करता हुआ जीवनमुक्त हो जा सकता है ॥ ८० ॥

* इतरथाऽन्यपरंपरा ॥ ८१ ॥ (२६२)

नहीं तो अन्यपरंपरा होती है ॥

यदि उपदेश्य उपदेशक भाव न हो तो अन्यपरंपरा अर्थात् एक अविवेकी अन्य के पीछे दूसरा अन्य अविवेकी उस के पीछे तीसरा चौथा आदि सब अन्य ही की परंपरा लगातार होती किन्हीं को मार्ग नहीं बतासकता ॥ ८१ ॥

यदि कहो कि विवेक से प्राकृत पदार्थों की निवृत्ति होने पर शेष आयु से इस जीवन्मुक्त का देह ही क्यों रहता है ? तो उत्तर—

* चक्रभ्रमणवदुभृतशरीरः ॥ ८२ ॥ (२६३)

चक्रभ्रमण के समान शरीर को धारण किये रहता है ॥

जैसे चक्र जो कुम्भकार दण्ड से एक बार चल पूर्णक घुमा देता है और फिर दण्ड को हटा भी लेता है तो भी चक्र (पाठ) बहुत देर तक घूमता ही रहता है जब तक पूर्णका चल समाप्त न हो जायें । इसी प्रकार कर्मरूप दण्ड से ईश्वरका घुमाया हुआ यह ननुष्य देह का चक्र तब तक घूमता रहता है जब तक पूर्ण प्राकृत्य कर्मों का प्रभाव शेष है । इस प्रकार जीवन्मुक्त पुरुष को प्राकृत्य कर्मफलभोगार्थ देह धारण किये रहना पड़ता है ॥ ८२ ॥

यदि कहो कि चक्र तो पूरे दण्ड आभरणायीन संस्कारशुक्त होने से घूमता रहता है तो उत्तर—

* संस्कारलेपनस्तत्सिद्धिः ॥ ८३ ॥ (२६४)

(पूर्व) संस्कारों के लेश से ही उस (जीवन्मुक्त) के शरीरवाग्भोग की सिद्धि है ॥ ८३ ॥

* त्रिवेकान्निःशेषदुःखनिवृत्तौ कृतकृत्यो नेतरान्नेतरात्

॥ ८४ ॥ (२६५)

विवेक से सर्व दुःख निवृत्त होने पर कृतकृत्य (कृतार्थ=मुक्त) होता है, अन्य (साधन) से नहीं ॥

नेतरात् यह द्विवक्ति अत्राप्यनमासिमूचनार्थ है ॥ ८४ ॥

इति

श्री तुलसीराम स्वामि कृते सांख्यदर्शनभाषानुवादे

तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

ओ३म्

अथ चतुर्थोऽध्यायः

चतुर्थाध्याय में स्थूल देह, लिङ्ग देह सृष्टी अनेक वैराग्य के साधन विवेक और जीवन्मुक्ति तथा केवल मुक्तिका वर्णन करके अथ चतुर्थाध्याय में आत्मतत्त्वोपदेशादि विवेकज्ञान के साधनों में ऐतिहासिक दृष्टान्त देकर प्रुष्टि करते हैं। यह छोटा सा चतुर्थाध्याय इसी ऐतिहासिक परंपरा में है।
तथाहि—

* राजपुत्रवत् तत्त्वोपदेशात् ॥ १ ॥ (२६६)

तत्त्वोपदेश से राजपुत्र (रामचन्द्र जी) की न.ई. (विवेक होजाता है)।

जैसे रागा दशरथ के पुत्र श्री रामचन्द्र जी को श्रीवशिष्ठ मुनि के उपदेश से विवेक ज्ञान होया इसी प्रकार अन्यो को भी गुरुकृत तत्त्वोपदेश से विवेक और विवेक द्वारा मुक्ति प्राप्त हो जा सकती है ॥ १ ॥

ज्ञाना ही नहीं, किन्तु—

* पिशाचउपदेशार्थोपदेशोऽपि ॥ २ ॥ (२६७)

अन्यार्थ उपदेश में भी (विवेक होजाता है) जैसे पिशाच को ।

जैसे महादेव जी पार्वती को उपदेश कर रहे थे, समीप बैठा पिशाच भी उग्रानपूर्वक सुनता रहा, इस प्रकार अन्यार्थ उपदेश सुनकर पिशाच को भी विवेक ज्ञान द्वारा मुक्ति मिल गई। इसी प्रकार एक को उपदेश होते हुवे जो अन्य लोग भी उग्रानपूर्वक सुनें और तदनुकूल आचरण करें उन को भी विवेक होजा सकता है ॥ २ ॥ यदि एक बार के उपदेश से विवेक न हो तो—

* आवृत्तिसकृदुपदेशात् ॥ ३ ॥ (२६८)

अनेक बार उपदेश से आवृत्ति (अग्रान) करना चाहिये ॥ ३ ॥

यदि कहो कि पिता पुत्र को अनेक बार उपदेश द सकता है, न कि गुड ? तो उत्तर—

* पितापुत्रब्रह्मयोर्दृष्टत्वात् ॥ ४ ॥ (२६९)

पिता पुत्र के समान दोनों (गुरु शिष्यों के भी देखने से) ॥

देखा जाता है कि जैसे पिता अपने पुत्र को अनेक बार उपदेश देकर समझाता है, इसी प्रकार गुरु भी शिष्य पर दया करके अनेक बार उपदेश देकर विवेकज्ञान उत्पन्न कराते हैं ॥१॥ अब विवेकी को निज विवेक की दृढ़ता के लिये क्या करना चाहिये, सो बताते हैं:-

* इयेन वत्सुखदुःखो त्यागवियोगाभ्याम् ॥१॥ (३००)

त्याग और वियोगसे इयेन (बाज़ पक्षी) के समान सुखी और दुःखी होता है । अपने आप स्वतन्त्रता से किसी विषय का छोड़ देना त्याग कहा जाता है, और विवश होकर उस विषय को न पा सकना वियोग कहा जाता है । कोई इयेन (शिखरा=भारम पक्षी) माँस के टुकड़े को लिये जा रहा था, उस पर अन्य इयेनपक्षियों का धावा हुआ कि उससे उस माँस को छीनें । इस दृशा में यदि वह इयेन स्वतन्त्रता से उस माँसखण्ड को छोड़ दे तब तो सुखी होजाय, किन्तु कोई दूसरा इयेन उससे छीन काट न करे, परन्तु यदि अपने आप स्वतन्त्रता से न छोड़े, किन्तु अन्य पक्षी उससे बलात् माँस छीनकर उसको माँस से वियोग करा दें तो उसे बड़ा दुःख और संताप होगा कि हुरा माँसखण्ड भी गया और छीन काट की चोट लगनी से पृथक् दुःखती हैं । इस प्रकार विचारकर विवेकी को विषयों का स्वतन्त्रतासे त्याग रखना चाहिये इस अर्थ पर-

* अहिनिर्जयनीवत् ॥ ६ ॥ (३०१)

साँप और काँचली (खवा) के समान (जानो) ॥

जैसे साँप को पकड़ कर कोई उसकी काँचली उतारे तो साँपको बड़ा दुःख होगा परन्तु यदि साँप स्वयं काँचली को छोड़ देता है तो उसे दुःख नहीं होता । ऐसे ही स्वयं विषयों के त्यागी सुखी रहते हैं, परन्तु परतन्त्रता से विषयों के न मिलने या छिनने से बड़ा दुःख होता है ॥६॥ अथवा-

* छिन्नहस्तवद्वा ॥ ७ ॥ (३०२)

छिन्नहस्त के समान (सुखी होजाता है) ॥

किसी के हाथ में ऐसा फोड़ा निकला कि आराम ही न होती यदि

वह हाथ के लालच में रहेगा तो सदा दुःख पावेगा और यदि अपने ओप-
प्रसन्नता से हाथ की ही दुःख का हेतु जान कर कड़वा डाले तो फिर वह
दुःख भोगना नहीं पड़ना। इसी प्रकार विषयों के न त्यागने में दुःख देवता
हुआ पुत्रपुत्र का आने आप त्याग दे तो सुखी रहता है। दुःख निवृत्त
हो जाते हैं ॥ ३४ ॥

*** असाधनाऽनुचिन्तनं बन्धाय भरतवत् ॥ ८ ॥ (३०३)**

असाधन को साधन जानकर बारबार चिन्तन करना भरत के समान
बन्धनाय होगा ॥

विषय वास्तव में सुखों का साधन नहीं, बस लोभ इन असाधन विषयों
को साधन जानकर इन की निरन्तर चिन्ता में लगे रहते हैं वे बन्धन में पड़ते
हैं। जैसे राजर्षि भरत को हरिण के बच्चे की भमता और अनुचिन्तन ने बन्धन
में डाल दिया था। उसे सदा हरिण का बच्चा याद आता रहता था ॥५॥

*** बहुभिर्योगे विरोधो रागादिभिः**

कुमारीशङ्खवत् ॥ ९ ॥ (३०४)

बहुतों के शङ्ख से विरोध होगा क्योंकि रागद्वेषादि होंगे, जैसे कुमारी के
शङ्खों में ॥

विवेकी या विवेकाधीनो एकान्त नेवन करना चाहिये। यदि वह बहुताओं
के समीप मिलकर रहेगा तो किसी न किसी कारण रागद्वेषादि से विरोध
होगा, विरोध में दुःख होगा। जैसे एक कुमारी कई शङ्खों की चूड़ी पहन
रही थी, वे चूड़ी आपस में लड़कर बोलती थीं, उसने एक चूड़ी निकाल दी,
पह भी लड़कर भनाभन होती ही रही, दूसरी तीसरी आदि निकालने पर
जब एक चूड़ी रह गई तो लड़ना बन्द होगया। इसी प्रकार एकान्त सेवन
से विरोध बन्द हो जाता है ॥ ९ ॥

इतनाही नहीं कि बहुतों के संग से विरोध होता है किन्तु -

*** द्वाभ्यामपि तथैव । १० ॥ (३०५)**

दो से भी वैसा ही (विरोध रहता है) ॥

इस लिये केवल एकला एकान्त उद्देश्य करे ॥ १० ॥

* निराशः सुखी पिङ्गलावत् ॥ ११ ॥ (३०६)

पिङ्गला नाम्नी वेश्या के समान निराश पुरुष सुखी रहता है ॥

कॉई पिङ्गला नाम की वेश्या थी, जो वेश्यागामी दुराचारी पुरुषों की आशा में कि कब आवें कब कुछ हाथ लगे, दुःखी चिन्तातुर घैठी थी, किन्तु जब उसने दुर्जनो के आगमन की आशा छोड़ दी तो सुखिनी होगई। इसी प्रकार जो पुरुष सब प्रकार की आशाओं का त्याग कर देते हैं वे सुखी हो जाते हैं ॥ ११ ॥

* अनारम्भेऽपि परगृहे सुखी सर्पवत् ॥ १२ ॥ (३०७)

बिना आरम्भ के भी सुखी रहता है जैसे पराये घर (बिल) में सर्प ॥

सूयकादि को बिल खोदने बनाने का दुःख भोगना पड़ता है लोग एक बिल (भट्ट) को वन्द कर देते हैं तब दूसरा बिल (भट्ट) बनाना पड़ता है परन्तु सर्प को देखो जो कभी अपना बिल नहीं खोदता, सदा जो छिद्र मिल गया वहीं घुस बैठता है, उसे घर बनाने लीपने पोतने ढाने धिनवाने का कोई दुःख नहीं । इसी प्रकार पुरुष जो वैराग्यवान् हो सांप से सीख कर कहीं घर न बनावे किन्तु एकान्त वन पर्वत गुहा आदि में प्रारब्धकर्मों-कृत जो मिल जावे उसी से निर्वाह कर ले तब सुखी हो जाता है ॥ १२ ॥ तथा—

* बहुशास्त्रगुरुपासनेऽपि सारादानं षट्पदवत् ॥ १३ ॥ (३०८)

बहुत से शास्त्रों और गुरुओं की उपासना में सारमात्र का ग्रहण करे जैसे शैरा ॥

जैसे श्रमर अनेक पुष्पों के पास जाता है परन्तु किसी पुष्प की पंखड़ी कुतर कर तोते के समान खाता नहीं, किन्तु साररूप सुगन्धमात्र का ग्रहण करके हट जाता है, इसी प्रकार शास्त्रों और गुरुओं से अनेक शिक्षा प्राप्त हुआ भी केवल त्रिवेकीत्पादक सारांश मात्र का ग्रहण करे, अन्य वाद विवादों को त्यागता रहे ॥ १३ ॥

* इषुकारवन्नैकचित्तस्य समाधिहानिः ॥ १४ ॥ (३०९)

तीरगर (इषुकार) के समान एकाग्रचित्त की समाधि में हानि सम्भव नहीं ॥

कोई तीरगर तीर बना रहा या और संन्या अपने काम में ही चित्त लगाये या, उस के ध्यान को राजा की भारी सेना निकल गई तो भी उस

ने न जाना कि कौन आता वा जाता है। इसी प्रकार एकाग्रचित्त वाले पुरुष की समाधि में वात्सा खटपटें विघ्न नहीं कर सकतीं। इस लिये विवेकी व विवेकार्थी को एकाग्रमना होना चाहिये ॥ १४ ॥

अब नियम से रहने का उपदेश करते हैं कि—

* कृतनियमलङ्घनादानार्थक्यं लोकवत् ॥ १५ ॥ (३१०)

धारण किये नियम के लङ्घन से अनर्थ होता है जैसे लोक में ॥

जैसे लोक में रोगी लोगों को वैद्य लोग जिस प्रकार के पद्यादि नियम का धारण कराते हैं तब यदि रोगी अह्वालोलुप होकर पद्यादि नियम का लङ्घन करे=तोड़े, तो रोगी को अनर्थ होता है, वैसे ही विवेकार्थी पुरुष मुदपदिष्ट आत्ममुहूर्त में उत्थान स्नान शौचादि नियमों का लङ्घन करेगा तो अपेक्षित में बध्ना पड़ कर अनर्थ होगा, इस कारण नियम से रहना चाहिये ॥ १५ ॥

* तद्विस्मरणोऽपि भेकीवत् ॥ १६ ॥ (३११)

उस (निगम) के भूलने पर भी जेकी के समान (अनर्थ होता है) ॥

जेकी नान्नी राजकन्या ने अपने पति राजा से कोई नियम कर लिया था कि इस का लङ्घन करोगे तो सुप्त से दियुक्त हो जावेंगे, राजा ने जान कर नहीं किन्तु भूल कर वह नियम लङ्घित कर दिया, इतने में भी राजा को जेकी के वियोगजनित दुःख को भोगना पड़ा। इसी प्रकार विवेकी पुरुष को भूल से भी नियम के लङ्घन में अनर्थ होता है ॥ १६ ॥

* नोपदेशश्रवणोऽपि कृतकृत्यता परामर्शाद्वृत्ते

विरोचनवत् ॥ १७ ॥ (३१२)

उपदेश सुनने पर भी परामर्श के बिना कृतकृत्यता नहीं हो सकती, जैसे विरोचन को ॥

जैसे विरोचन ने गुरुमुख से ज्ञान सुना परन्तु अपने आत्मा में समस्त विचार नहीं किया तो उस को किसी प्रकार की कृतकृत्यता (कामयाबी) नहीं हुई, इस लिये विवेकी को उपदेश सुन कर विचार करना चाहिये ॥ १७ ॥

* दृष्टस्तयोरिन्द्रस्य ॥ १८ ॥ (३१३)

उस दोनों में से इन्द्र को (तत्त्वज्ञान) देखा गया है ॥

इद्यपि इन्द्र और विरोचन दोनों शिष्यों ने एक साथ एक ही गुरु=प्रजापति से उपदेश श्रवण किया; परन्तु उभे दोनों में इन्द्र ने उपदेश श्रवण करके परामर्श किया; उभे तत्त्वज्ञान हुआ, विरोचन ने परामर्श नहीं किया, अतः उस को इन्द्र के साथ ही उन्हीं प्रजापति गुरु से उपदेश श्रवण करने पर भी तत्त्वज्ञान न हुआ। अतएव उपदेश श्रवण करके परामर्श=तनम विचार अवश्य करना चाहिये ॥ १८ ॥

* प्रणतिब्रह्मचर्योपसर्पणानि कृत्वा सिद्धिर्बहुकालात्तद्वत् ॥ १९ ॥ (३१४)

प्रणाम और ब्रह्मचर्य को धारण तथा समीप गमन करके सिद्धि होती है सो भी बहुत काल में उस (इन्द्र) के समान ॥

जैसे इन्द्र ने विधिपूर्वक गुरु प्रजापति को विनय से प्रणाम करते हुये, ब्रह्मचर्य व्रत से रहते हुये तथा गुरु के समीप निवास करते हुये बहुत काल में सिद्धि पाई, वैसे ही मत्स्येक तत्त्वज्ञानार्थी विद्यार्थी को ब्रह्मचर्यव्रत के धारण, गुरु को विधिपूर्वक अभिवादन, प्रणामादि करके उस की सेवा में उपस्थित रहकर बहुत काल में तत्त्वज्ञान पाने की आशा रखनी चाहिये ॥ १९ ॥ परन्तु

* न कालनियमो वामदेवत् ॥ २० ॥ (३१५)

वामदेव के समान काल का नियम नहीं ॥

वामदेव को पूर्वजन्मकृत पुण्यप्रसाप से ऐसी प्रतिभाशालिनी नेष्ट बुद्धि प्राप्त थी कि अल्पकाल में ही उस को तत्त्वज्ञान हो गया। इस लिये उच्च अधिकारियों के लिये बहुत काल का नियम आवश्यक नहीं ॥ २० ॥ यदि कही कि सामान्य जनों को विवेक ज्ञानप्राप्ति में बहुत समय की आवश्यक है। तो उत्तर—

* अध्यस्तरूपीपासनात् पारम्पर्येण यज्ञोपास-

कानामिव ॥ २१ ॥ (३१६)

अध्यस्तरूप की उपासना से याज्ञिकों के समान परम्परा से (विवेक ज्ञान होता है) ॥

जिज्ञासुको प्रथम साक्षात् पुरुष के स्वरूपका ज्ञान तो होता ही नहीं, किन्तु प्रथम जिज्ञासु पुरुष गुरु के उपदिष्ट पुरुषस्वरूप पर ही विश्वास कर लेता है और जैसा उपदेश कर दिया जाता है उसीकी उपासना करने लगता अर्थात् गुरुकृत उपदेश को श्रद्धा से वह मान लेता है, उसकी स्वयं तो कोई ज्ञान होता ही नहीं। बस (विना जाने) केवल माने हुये स्वरूप की उपासना का नाम अध्यस्तस्वरूपोपासना है। इस अध्यस्तस्वरूप आत्मतत्त्व की उपासना करते २ परम्परा से तद्विज्ञान देर में ही हो सक्ता है। जैसा कि व्याज्ञिक लोग यज्ञके परलोकफल को पहले मानलेते हैं और यज्ञानुष्ठान करने भी लगते हैं तब उनको लोकान्तरमें पीछे उसका फल मिलता है। इसी प्रकार ब्रह्मज्ञानार्थी या विवेकार्थी पुरुषको प्रथम गुरुने श्रद्धा करके आत्मा मानलेना चाहिये, मान कर गुरु की उपदिष्ट रीति से नित्य २ उपासना का अभ्यास करना चाहिये, पीछेसे आत्मा वैसाही जैसा गुरुने बताया था, मिल जाता है॥

कई लोग अध्यस्त शब्द आमानेसे मिथ्या अर्थ लेकर मिथ्यासूक्तियों की उपासना का अर्थ निकालते हैं, परन्तु यहां अध्यस्त का अर्थ यही है कि केवल सुनकर माना हुआ, न कि स्वयं जाना हुआ ॥ यदि मिथ्यास्वरूपका ग्रहण करें तो तद्विज्ञान सत्यस्वरूप की प्राप्ति न होगी। केवल हमन्ही ऐसा अर्थ नहीं लेते; किन्तु हम से बहुत पुराने महादेव वेदान्ती भी अपनी सांख्यसूत्रवृत्ति में यही लिखते हैं कि—

अध्यस्तस्योपदिष्टस्य रूपस्य स्वरूपस्य ।

वे और भी स्पष्ट कहते हैं कि—

ध्याने दर्शनं नापेक्ष्यतेऽपि तु ज्ञानम् ।

अर्थात् ध्यान में कोई वस्तु देखने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु जानने मात्र की है ॥ स्वामी श्री हरिप्रसाद जी भी वैदिक वृत्ति में—

गुणभिरूपदिष्टं रूपमध्यतरतरूपम् ।

यही लिखते हैं ॥ २१ ॥

* इतरलाभेऽप्यावृत्तिः पञ्चाग्नियोगतो जन्मश्रुतेः

॥ २२ ॥ (३१७)

इतर (मोक्ष पद से भिन्न कोई अन्य उत्तम गति) मिलने पर भी पाँच अग्नियों के योग से जन्म होना बुना जाता है इस लिये आवृत्ति (पुनर्जन्म) होता है ॥

मुक्ति के अतिरिक्त अन्य सब उत्तम गतियों में गर्भवास और जन्म होता है, क्योंकि उन सब उत्तम गतियों में पञ्चाग्नियों का योग होगा। वे ५ अग्नि जो जन्म लेने में पुरुष को भेड़ती पड़ती हैं, जिन का संकेत विज्ञानभिक्षु आदि कई भाष्यकार और टीकाकारोंने किया है, उन पञ्चाग्नियोंका वर्णन छान्दोग्योपनिषद् प्रपाठक ५ खण्ड ४ से ८ तक पूरा उद्धृत करते हैं यथा—

असौ वाव लोको गौतमाग्निस्तत्यादित्य एव समिद्र-
श्मयो धूमोऽहरर्चिश्चन्द्रमा अङ्गारा नक्षत्राणि विस्फुलिङ्गाः
॥१॥ तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवाः ऋद्धां जुह्वति तस्या आहुतेः
सोमो राजा सम्भवति ॥ २ ॥

इति चतुर्थः खण्डः ॥ ४ ॥

पर्जन्यो वात्र गौतमाग्निस्तस्य वायुरेव समिदधं धूमो
त्रिव्युदर्चिरशन्तिरङ्गारा ह्यादुनयो विस्फुलिङ्गाः ॥१॥ तस्मि-
न्नेतस्मिन्नग्नौ देवाः सोमश्च राजानं जुह्वति तस्या आहु-
तेर्वर्षश्च सम्भवति ॥ २ ॥

इति पञ्चमः खण्डः ॥ ५ ॥

पृथिवी वाव गौतमाग्निस्तस्याः संवत्सर एव समि-
दाकाशो धूमो रात्रिरर्चिर्दिशोऽङ्गारा अवान्तरदिशो विस्फु-
लिङ्गाः ॥ १ ॥ तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा वर्षं जुह्वति तस्या
आहुतेरन्नश्च सम्भवति ॥ २ ॥

इति षष्ठः खण्डः ॥ ६ ॥

पुरुषो वात्र गौतमाग्निस्तस्य वागेष समित्प्राणो धूमो
जिह्वाऽर्चिश्चक्षुरङ्गाराः श्रोत्रं विस्फुलिङ्गाः ॥१॥ तस्मिन्नेत-

स्मिन्नग्नौ देवा अन्नं जुहति तस्या आहुतेरेतः सम्भवति ॥२॥

इति सप्तमः खण्डः ॥ ७ ॥

योपा वायु गौतमाग्निस्तस्या उपस्थ एव समिद्यदुप-
मन्त्रयते स धूमो योनिरर्चिर्यदन्तः करोति तेऽङ्गारा अभि-
नन्दा विस्फुलिङ्गाः ॥ १ ॥ तस्मिन्नेतस्मिन्नऽग्नौ देवा रेतो
जुहति तस्या आहुतेर्गर्भः सम्भवति ॥ २ ॥

इत्यष्टमः खण्डः ॥ ८ ॥

१-अग्नि द्युलोक है जिस की समिधा सूर्यलोक है, किरणें धुवां है,
दिन लपट है, चन्द्रमा अङ्गारे हैं, तत्तत्र चिनगारियें हैं ॥१॥ उस इस अग्नि
(द्युलोक) में देवता अन्ना का होम करते हैं । उस आहुति से भीषधिराज
सोम उत्पन्न होता है ॥ २ ॥ (४)

२-अग्नि मेघ है, वायु उप की समिधा है, इलके यादलों की चटां
धुवां है, विजुगी जो बादलों में घमकती है वह लपट है, वज्रपात अंगारे हैं,
ज्वाहुनि (विजुली का भेद ही) चिनगारियें हैं ॥ उस इस अग्नि (मेघ) में
देवता सोम का होम करते हैं । उस आहुति से वर्षा होती है ॥२॥ (५)

३-अग्नि पृथिवी है, उसका संवत्सर समिधा है, आकाश धुवां है,
रात्रि लपट है, दिशायें अङ्गारे हैं, अवान्तरदिशा चिनगारियें हैं ॥१॥ उस
इस (पृथिवीरूप) अग्नि में देवता वृष्टि का होम करते हैं, उस आहुति से
अन्न उत्पन्नता है ॥ २ ॥ (६)

४ अग्नि पुण्य है, वाणी उसकी समिधा है, प्राणधुवां है, जिह्वा लपट है,
आंख अङ्गारे हैं, कान चिनगारियें हैं ॥१॥ उस इस अग्नि (पुण्य) में देवता
अन्न खुराक=भोजन का होम करते हैं, जिससे वीर्य उत्पन्न होता है ॥२॥ (७)

५-अग्नि स्त्री है, उपस्थ उसकी समिधा है, उपमन्त्रण धुवां है; योनि
लपट है, संभोग अङ्गारे हैं, आनन्द चिनगारियें हैं ॥१॥ उस इस (स्त्री) अग्नि
में देवता वीर्य का होम करते हैं, उस आहुति से गर्भ उत्पन्न होता है ॥२॥ (८)

इस प्रकार क्रम से द्युलोकादि पाञ्च अग्नियों के योग से फिर जन्म हो
जाता है ॥ १२ ॥

* विरक्तस्य हेयहानमुपादेयोपादानं हं सक्षीरवत् ॥२३॥ (३१८)

विरक्त, त्याग्य के त्याग और आत्माके ग्रहण को ऐसे करता है जैसे हंस दुग्ध को ॥

जिस प्रकार हंस, जल दुग्ध मिला रहने पर भी आत्मा दुग्धका ग्रहण करता है, और त्याग्य जलका परिस्थान कर देता है, इसी प्रकार विरक्त=वैराग्यवान् भिक्षुकार्थी जल सेवारमें त्याग्यों का त्याग और आत्मा पदार्थों का ग्रहण करता है ॥ तथाहि गीतायास-

ज्ञानविज्ञानतप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्रमकाञ्चनः ॥ गी० ॥ ६ । ८३ ॥

संकल्पप्रभावान्कामान्, त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।

मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समततः ॥ ६ । २४ ॥

शनैः शनैरुपरमेद् बुद्ध्या धृतिशुहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्तेतो नियम्यैतद् आत्मन्येव वशं भवेत् ॥ २६ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ ६ । २९ ॥

अर्थ-ज्ञान विज्ञान से आत्मा जिसका वृहद्, ऐसा स्थिर, कितेन्द्रिय, लोष्ट, पापाण, बुद्धि का एकसा समझ कर त्यागने वाला योगी "युक्त" कहलाता है ॥ ६ ॥ ८३ ॥

संकल्प से उत्पन्न हुए समस्त कामों को निःशेष त्यागकर और मन से ही चारों ओर से इन्द्रियों को नियम से करके-(६२४) शनैः २ हटजावे ।

आत्मा में मन को स्थिर करके, धैर्य से पकड़ी हुई बुद्धि द्वारा कुछ भी चिन्तन न करे । (२५) प्रकृत स्थिर मन जिधर १ को भागे उधर २ से इसको रोक कर आत्मा में ही वशवर्ती करे । (६) इस ज्ञान्तमनस्क, ज्ञान्तरजोगुण, पापरहित, ब्रह्मनिष्ठ योगी को उत्तम सुख मिलता है । (२७) इस प्रकार सदा आत्मा को युक्त करता हुआ निष्पाप योगी सुगमता से ब्रह्म के स्पर्शयुक्त अत्यन्त सुख को भोगता है (स्पर्श का अर्थ यहाँ त्वचा का विषय नहीं है, किन्तु व्यापकता का अनुभव है, क्योंकि "अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्" इत्यादि श्रुतियों से ब्रह्म को त्वचा का अविषय होना विदु है) । (२८) योग में जिसने अपने को लगा दिया वह सब में समान बुद्धि (दृष्टि) रखने वाला योगी आत्माको सब भूतों में और सब भूतोंकी आत्मामें साक्षात् करता है ॥२९॥

इस प्रकार के पुरुष को इस सांख्य सूत्र में "विरक्त" कहा गया है ॥ तथा च ननु—

श्रुत्वा स्पृष्ट्वा च दृष्ट्वा च भुक्त्वा प्रात्वा च यो नरः ।

न हृष्यति ग्लायति वा स विज्ञेयः जितेन्द्रियः ॥२॥ ३८ ॥

श्रवण, स्पर्श, दर्शन, भोजन और सूँघ कर जो सब इन्द्रियोंके भोगों में हर्ष वा ग्लानि नहीं करता वह जितेन्द्रिय है ॥ २३ ॥

* लब्धाऽतिशययोगाद्वा तद्वत् ॥ २४ ॥ (३९)

जिसकी अतिशय=ज्ञानकी पराकाष्ठा मिल गई है, उसके योग=सत्संग से भी हर्ष के समान (त्याग्यांश का त्याग और प्राप्त्यांश का ग्रहण करना संभव है) ॥ जैसा कि गीता १८ वें अध्याय में कहा है कि—

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।

नैकमर्थसिद्धिं परमां संन्यासेनाऽधिगच्छति ॥ ४९ ॥

सिद्धिं प्राप्ता यथा ब्रह्म तथाऽऽप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय ! निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ ५० ॥

बुद्ध्याऽतिशुद्धया युक्ता धृत्यात्मानं नियम्य च ।

शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

विविक्तसेवी लब्धाशीर्यतवक्त्रायमानसः ।

ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं संमुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

अहङ्कारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

सब जगह बुद्धि को न फंसाने वाला, मन को जीतने वाला, निर्दोष पुरुष संन्यास द्वारा निष्कर्म होने की परमसिद्धि को प्राप्त होता है ॥ ५२ ॥ सिद्धि को पाने वाला जिस प्रकार से ब्रह्म को प्राप्त होता है, उस प्रकार मुक्त से समझो, संतो से ही, जो ज्ञान की पराकाष्ठा है ॥ ५० ॥ अतिशुद्ध बुद्धि से युक्त, धृति से मन को यश में फाँके और शब्दादि विषयों का त्याग करके तथा राग द्वेष को दूर हटा कर ॥ ५१ ॥ एकान्तसेवी, आशीर्वाद का पाने वाला; बाजी, देह और मन का संयम करने वाला, नित्यध्यानयोग का अभ्यास करने वाला, वैराग्य का सहारा लेने वाला ॥ ५२ ॥ अहङ्कार, बल, गर्व, काम, क्रोध और संग्रह को छोड़ कर समस्वरहित शान्त पुरुष ब्रह्म को पाने में समर्थ होता है ॥ ५३ ॥

ऐसे लक्ष्मणातिशय ज्ञानी के सम्पर्क से भी हंस के समान विवेक प्राप्त होता है ॥ ५४ ॥

* न कामचारित्वं रामोपहते शुकवत् ॥ २५ ॥ (३२०)

राग से मारे हुये में स्वतन्त्र घूमना नहीं बनता, जैसे तोते में ॥

तोता अच्छी बोली बोल कर अन्यो से रागें उत्पन्न कर लेता है, राग से मष्ट होकर पिछड़े में पड़ा रहता है, स्वतन्त्र नहीं घूम सकता ॥ २५ ॥

रागी की स्वतन्त्रता न होने का कारण यह है कि—

* गुणयोगाद्वद्धः शुकवत् ॥ २६ ॥ (३२१)

गुणों के योग से बन्धन में पड़ता है तोते पक्षी के समान ॥ २६ ॥

* न भोगाद्रागशान्तिर्मुनिवत् ॥ २७ ॥ (३२२)

भोग से राग की शान्ति नहीं होसकी, जैसे (सीभरि) मुनिकी ॥ २७ ॥ किन्तु—

* दोषदर्शनादुभयोः ॥ २८ ॥ (३२३)

दोषों (प्रकृति और उस के कार्यों) के दोषों को देखने से (राग शान्त होता है) ॥ २८ ॥

* न मलिनचेतस्युपदेशवीजप्ररोहोऽजवत् ॥ २९ ॥ (३२४)

संज्ञा मृगज्ज के समान मलिन चित्त वाले में उपदेशरूपी बीज वसता नहीं ॥ २९ ॥ और—

* नाभासमात्रमपि मलिनं दर्पणवत् ॥ ३० ॥ (३२५)

न भलक मात्र भी (दीखती है) जैसे (मलिन) दर्पण में ॥

जैसे मलिन दर्पण में मुख की छवि नहीं दीखती, इसी प्रकार मलिन चित्त में विवेक की परछाई भी नहीं पड़ती ॥ ३० ॥

न तज्जस्याऽपि तद्रूपता पद्मज्वत् ॥ ३१ ॥ (३२६)

तद्रूपता में भी तद्रूपता नहीं, जैसे कमल में ॥

यह नियम नहीं होसकता कि गुरु के उपदिष्ट ज्ञान में भी गुरु की तुल्यता नहीं होसकती । जैसे कमल पानी में उत्पन्न होता है, परन्तु पानी का काम नहीं देसकता, इस लिये दूर से पत्र पुस्तकादि द्वारा बताया हुआ ज्ञान भी कात्मान्त गुरु की सेवा में रह कर ज्ञानप्राप्ति के समान नहीं होसकता ॥ ३१ ॥

* न भूतियोगेऽपि कृतकृत्यतोपास्य

सिद्धिवदुपास्य सिद्धिवत् ॥ ३२ ॥ (३२७)

भूति (ऐश्वर्य) के मिलने पर भी कृतकृत्यता नहीं होसकती जैसी कि उपास्य की सिद्धि में ॥

उपास्य (विवेक ज्ञान) की प्राप्तिकर सिद्धि के समान कृतकृत्यता अणिमादि सिद्धियों के मिलने पर भी नहीं होसकती, क्योंकि जो संयोग एकदेशीय पदार्थों के हैं, वे सब वियोगात्त हैं, वस अणिमादि सिद्धियों भी वियोगात्त ही हैं ॥

“ उपास्यसिद्धिवत् ” यह द्विक्रि अध्यायसमाप्तिसूचनार्थ है ॥ ३२ ॥

आत्मतत्त्वोपदेशादि विवेकज्ञान के साधन इतिहासों से भूषित करके इस अन्त्योऽध्याय में वर्णन किये गये ॥

इति

श्री सुलसीराम स्वामि-कृते सांख्यदर्शन-भाषानुवादे

अनर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

अथ पञ्चमोऽध्यायः

पूर्व ४ अध्यायोंमें ग्रन्थकारने अपना सिद्धान्त कहा, सबको लोगोंकी श्रद्धायें वा आक्षेप हैं, उनको रख कर समाधान करने के लिये पञ्चमाध्याय का आरम्भ करते हैं। प्रथम मङ्गलाचार=शुभकर्माधानको व्यर्थ बताने वालों की श्रद्धा का समाधान यह है कि-

● मङ्गलाचरणं शिष्टाचारात् फलदर्शनाञ्छुतितश्चेति ॥१॥ (३२८)

शिष्टाचारसे, फल देखनेसे और श्रुतिसे मङ्गल शुभ) आचरण करना चाहिये ॥

पुत्रपुत्रों शुभकर्मका आचरण करना चाहिये जिससे शिष्टोंका आचरण हं नैसे सब भी शिष्ट=भले मानसोंमें गिना जाय, उसको प्रतिष्ठा हो, दूसरे शुभ कर्मों का फल भी शुभ देखते हैं, तीसरे वेदोंकी श्रुतियें भी पुत्रपुत्रों को शुभाचरण की आज्ञा देती हैं। जैसे "कुर्वन्नेवेह कर्माणि निजीविषे-
च्छतश्चसताः। एवं स्वपि नान्यथेतोस्ति न कर्म लिप्यते नरैः॥ यजुःअध्याय
४० मन्त्र २ इस मन्त्रमें पुत्रपुत्रों पावनतादि विहित शुभकर्मका अनु-
ष्ठान करने की आज्ञा दी गई है इसी प्रकार अन्यग्रन्थोंमें—"यान्यनवद्यानि
कर्माणि तानि सेवितव्यानि नो इतराणि" तै० ११-२-३ को अनिन्दित शुभ
कर्म हैं उनका सेवन करना चाहिये, अशुभ वा पापों का नहीं ॥

वैशेषिकदर्शन १।१।२ में भी कहा है कि मङ्गलाचरण-धर्मानुष्ठानसे अमृ-
द्य और मोक्ष दोनों फल मिलते हैं। यथा—"यतोऽमृद्यनिःश्रेयससिद्धिः
सधर्मः" ॥ १ ॥

● नेश्वराधिष्ठिते फल निष्पत्तिः कर्मणा तत्सिद्धे ॥२॥ (३२९)

नहीं, (=कर्म ही फलदायक नहीं हो सकता। किन्तु) ईश्वर के अधि-
ष्ठित (कर्म) से फल की सिद्धि हो सकती है, (और) कर्म से फल की सिद्धि
हो सकती है, उस (ईश्वराधिष्ठितत्व) के सिद्ध होने से ॥

इस सूत्र में पूर्व सूत्र से "च" शब्दकी अनुवृत्ति है और इस प्रकार
अन्वय है कि-

(न) कर्मैव केवलस्वतन्त्रं फलदायकं नाकिः तु (ईश्वराधि-
ष्ठिते) कर्मणि सति (फलनिष्पत्तिः) भवति । (कर्मणा च) कर्म-
हेतुना च फलनिष्पत्तिः (तत्सिद्धेः) ईश्वराधिष्ठितत्वस्य सिद्धेः ॥

हात्पर्य यह है कि न तो केवल कर्म से फल मिल सकता है क्योंकि जड़ कर्म में व्यवस्थापकता नहीं हो सकती, न ईश्वर ही बिना कर्मों के फल देता है, क्योंकि न्याय विरुद्ध फलप्रद ईश्वर भी नहीं । और ईश्वर कर्मों का अधिष्ठाता है, यह श्रुत्यादि प्रमाणों से सिद्ध है इस लिये ईश्वर के अधिष्ठाता होते हुवे कर्म करने से व्यवस्था पूर्वक फल मिलता है । यह सिद्धान्त है जैसे राजा फल देता और प्रजा कर्म करती है ॥२॥ ईश्वर के अधिष्ठाता होने की सिद्धि में हेतु देते हैं—

* स्वोपकाराधिष्ठानं लोकवत् ॥ ३ ॥ (३३०)

अपनों के उपकार से अधिष्ठान होता है जैसे लोक में ॥

योगभाष्य में व्यास देव जी ने लिखा है कि “ तस्यात्मानुग्रहाभावे ऽपि भूतानुग्रहः प्रयोजनम् ” ईश्वर को अपने ऊपर अनुग्रह नहीं किन्तु दयालु होने से प्राणियों पर दया आना ही कर्म फल देने का प्रयोजन है जैसे लोक में दयालु राजा, प्रजा के कर्मोंनुसार फल देने को अधिष्ठाता होता है ॥

सूत्र २ । ३ के अनुकूल ही न्यायदर्शन में भी कहा है । यथा—“ ईश्वरः कारणं पुरुषकर्मोऽफल्यदर्शनात् ४ । १ । १९ (३७०) ” पुरुष जिस कर्मों के फलों को जब चाहता है तभी अपनी इच्छानुसार नहीं पाता, इस से अनुमान होता है कि पुरुषार्थ का फल पराधीन=ईश्वराधीन है ॥३॥

* लौकिकेश्वरवदितरथा ॥ ४ ॥ (३३१)

अन्यथा लौकिक राजा के समान (ईश्वर भी अपने ही प्रयोजनार्थ दया करे तो लौकिक) हो जावे ॥

यदि स्वार्थ के लिये ईश्वर भी कर्मफल देकर न्याय करे तो वह लौकिक राजाओं से अधिक क्रुद्ध भी न रहे ॥ ४ ॥

* परिभाषिकोवा ॥ ५ ॥ (३३२)

अथवा संज्ञासात्र है ॥

अथवा यदि अपने मल्ले के लिये ईश्वर का न्याय=कर्मफल दान हो तो

ऐसा ईश्वर निरपेक्ष पूर्णकाम नहीं होसका किन्तु ईश्वर नाम धरके केवल एक नाम ही नाम हो । सर्वेश्वर सर्वोऽप्यस्तु नित्य पूर्णकाम सर्वसम्मत ईश्वर कोई भी न हो ॥ ५ ॥

धृष्टा-यदि ईश्वर पूर्णकाम है, उसको अपने लिये कुछ न चाहिये तो वह अधिष्ठाता कैसे हो जाता है ? उत्तर-

* न रागादृते तत्सिद्धिः प्रतिनियतकारणत्वात् ॥ ६ ॥ (३३३)

नहीं, राग से बिना ही उस के अधिष्ठातृत्व की सिद्धि है, क्योंकि (जगत् की व्यवस्था के) प्रति नियत कारण होने से ॥

क्योंकि जगत् की व्यवस्थापूर्वक कर्मों के फल देने का नियत कारण ईश्वर स्वाभाविक है इधर लिये राग के बिना ही ईश्वर अधिष्ठाता है, यह सिद्ध है ॥ वेदान्तदर्शन ३ । २ । ३८ में भी कहा है कि "फलमत उपपत्तेः" उपपत्ति से सिद्ध है कि ईश्वर से फल मिलता है ॥ ६ ॥

* तद्योगोऽपि न नित्यमुक्तः ॥ ७ ॥ (३३४)

यद्यपि (दया रूप राग) के योग में भी नित्यमुक्त न होना नहीं ॥

एक न इस मूल में है, दूसरे न शब्द की अनुवृत्ति पूर्व वृत्त से जाती है । परमेश्वर में क्लेश रूप राग नहीं, किन्तु स्वाभाविक दया रूप राग होने पर नित्यमुक्त होने में हानि नहीं हो सकती और अधिष्ठातापने की भी सिद्धि है । कोई असूतपूर्व दया परमेश्वर में नहीं उपजती किन्तु वह दया स्वरूप ही है, अतएव अपने स्वाभाविक दया रूप स्वरूप से ही जगत् में जीवों के कर्मों के फलों की व्यवस्था करता है ॥ ७ ॥

यदि कहो कि प्रकृति के योग से ईश्वर अधिष्ठाता बन जाता है, उस के अतिरिक्त नहीं, तो उत्तर-

* प्रधानशक्ति योगाच्चेत्संगपत्तिः ॥ ८ ॥ (३३५)

यदि प्रधान (प्रकृति) रूपिणी शक्ति के मेल से माने तो संगदोष है ॥

पुरुष को पूर्व असंग कह आये हैं, यदि वह प्रकृति के संबन्ध से अधिष्ठाता कहा जावे तो संगदोष आता है । अतः यह पक्ष ठीक नहीं ॥ ८ ॥ यदि कहो कि चेतन सत्तामात्र से अधिष्ठातृत्व है तो उत्तर-

* सत्तामात्राच्चेत्सर्वैश्वर्यम् ॥ ९ ॥ (३३६)

यदि सत्तामात्र से (कहेँ) तौ सारे (संसार को) ईश्वर मानना पड़े ॥ ९ ॥ परन्तु-

* प्रमाणाभावान्न तत्सिद्धिः ॥ १० ॥ (३३७)

(सबों के ईश्वर होने में) प्रमाण न होनेसे उस (सर्वेश्वर्य) की सिद्धि नहीं। सबों के ईश्वर या अधिष्ठाता होने का प्रत्यक्ष प्रमाण कोई नहीं। इस लिये सब को ऐश्वर्य नहीं माना जा सकता ॥ १० ॥ और-

* सबन्धाऽभावान्नानुमानम् ॥ ११ ॥ (३३८)

सम्बन्ध (व्याप्ति) न होने से अनुमान भी नहीं बनता ॥

जो १ वस्तु हो वह २ ईश्वर हो ऐसी व्याप्ति नहीं पाई जाती इससे अनुमान प्रमाण भी नहीं घटता ॥ ११ ॥ तथा-

* श्रुतिरपि प्रधानकार्यत्वस्य ॥ १२ ॥ (३३९)

श्रुति भी प्रधान के कार्यत्व की साधिका है ॥

श्रुति भी सत्तामात्र ईश्वर का सब संसार का उत्पादानकारण मान कर जगत्को ईश्वर का कार्य होना नहीं कहती, किन्तु जगत् को प्रकृति का कार्य होना कहती है ॥ जैसा कि श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा है कि:-

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां

बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।

अजोह्योकोजुषमाणोऽनुशेते

जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥ ५ ॥

आचार्य:-अब परमात्मा जीवात्मा प्रकृति इन तीनों का वर्णन करते हैं कि-(एकाम्) एक, (सरूपाः बह्वीः, प्रजाः, सृजमानां) अपने सी, बहुत, प्रजा को, सत्य न करती हुई (लोहितशुक्लकृष्णाम्) रक्त रत्न तमः वाली (अजाम्) अनादि प्रकृति को (एकः, अजः) एक अजन्मा जीवात्मा (जुषमाणः) सेवता हुआ (अनुशेते) लिपटा है। परन्तु (अन्यः, हि, अजः) दूसरा, अजन्मा परमात्मा (भुक्तभोगाम्) जीव से भोगी हुई (एवम्) इस [प्रकृति] को (जहाति) नहीं लिपटता ॥

एक अज्ञ प्रकृति, दो अज्ञ जिन में से एक जीवात्मा है जो त्रिगुणात्मक जगत्के कारण प्रकृतिसे मिल हो रहा है और दूसरा परमात्मा पृथक् रहता है ॥५॥

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिपस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ॥६॥

भाषार्थः—उक्त विषय में ऋग्वेद अष्टक २ अध्याय १ वर्ण १७ की ऋचा को कहते हैं कि—(द्व) दो (सुपर्णे) पक्षी—(सयुजा) साथ चिखे हुवे (सखाया) मित्र से हैं और (समानम्) अपने समान (वृक्षम्) वृक्ष के (परिपस्वजाते) सब और से सझ हैं (तयोः) उन दोनों में से (अन्यः) एक तो (पिप्पलम्) फल को (स्वादु) स्वादु मनकर (अति) खाता है और (अन्यः) दूसरा (अनश्नन्) न खाता हुआ (अभिचाकशीति) चाखिमात्र है ॥

प्रकृतिरूप एक वृक्ष है। इसे वृक्ष की उपमा इस कारण दी है कि वृक्ष शूङ्ग-छेदन अर्थ वाले “व्रक्ष्” धातु से बना है। प्रकृति विकृत होती और लक्षण भिन्न होती रहती है। इस वृक्ष में दो पक्षी रहते हैं, ये परमात्मा और जीवात्मा हैं वृक्ष जड़ असमर्थ होता है और पक्षी चेतन होते हैं। दोनों आत्माओं को पक्षियों की उपमा दी गई है। वृक्ष को “समन” इन अंश में कहा है कि वह भी बनादि है। इन दोनों को सयुज् इस लिये कहा है कि व्याप्य व्यापकभाव से एक दूसरे से संयुक्त हैं। मित्र इसलिये कहा है कि मित्रों के समान चेतन-स्यादि कई धातों में एक से हैं। भेद प्रहा भारी यह है कि एक वृक्ष के फल खाता अर्थात् कर्म और उन के फल भोगता है और दूसरा परमात्मा क्लेशकर्म विपादाकार्यों से सर्वथा पृथक् है ॥ ६ ॥

यदि कहो कि—“तदैक्षत बहु स्याम्” इत्यादि श्रुतियों में तो व्रक्ष का ही उपादान माना है तो उत्तर यह है कि जैसे नदी का किनारा कट कर पानी में गिरने को होता है तब जैसे कहते हैं कि “कूलं विपतिपति” कूल गिरना चाहता है। इसी प्रकार जड़ प्रकृति से भी जब जगत् उत्पन्न होने को होता है तब कहा जा सकता है कि जड़ प्रकृति बहुरूप जगत् होना चाहती है। इस प्रकार जड़ प्रकृति में ईक्षण का व्यवहार असङ्गत नहीं होता ॥ अन्यथा व्रक्ष को बहुरूप होना चाहता माने तो “साक्षी चेता केवला नि-गुणश्च” इत्यादि श्रुतियों से विरोध आवेगा। यही बात विज्ञानभिक्षु जी अपने सांख्यभाष्य में लिखते हैं। यथा—“प्रधान एव कूलं विपतिपतीति वत् शीली” इत्यादि ॥ १२ ॥ यथा—

* नाविद्याशक्तियोगो निःसङ्गस्य ॥ १३ ॥ (३४०)

निःसङ्ग को अविद्याशक्ति का योगभी नहीं हो सकता ॥ १३ ॥ और-

* तद्योगे तत्सिद्धावन्योन्याश्रयत्वम् ॥ १४ ॥ (३४१)

अविद्याके योग सामने परस्पर (अविद्या) की सिद्धि में अन्योन्याश्रय दोष होगा ॥

अविद्या के अवस्तु होने का घटने प्रथम सूत्र (२०) में कर चुके हैं, इतने पर भी अविद्या का योग सामने और अविद्या के सिद्ध (वस्तु) होने में अन्योन्याश्रय दोष होगा अर्थात् अविद्या ईश्वर के आश्रय और ईश्वर अविद्या के आश्रय होकर दोनों असिद्ध होंगे। इस छिये अविद्या संबन्ध में ईश्वर में अधिष्ठाता मन मानने वाले अद्वैतियों का मत ठीक नहीं ॥ १४ ॥ तथा-

* न बीजाङ्कुरवत्सादिसंसारश्रुतेः ॥ १५ ॥ (३४२)

संसार का आदि घना जाता है, अतः बीज अंकुर के तुल्य भी नहीं कह सकते (कि दोनों अविद्या और ईश्वर का अनादि योग है) ॥

जो अद्वैतवादी अविद्या और ईश्वर को अनादि मानकर कहें कि अनादि पदार्थों में अन्योन्याश्रय दोष नहीं होता, सो भी ठीक नहीं, क्योंकि संसार सादि है, अनादि नहीं, फिर अनादि अविद्या और ईश्वर का योग साम्य नहीं हो सकता। और प्रवाह से अनादि हम तौ मान सकते हैं जो वैदिक हैं, क्योंकि हम अविद्या के बिना ही ईश्वर को स्वाभाविक दयालु और न्यायकारी मानते हुए अविद्या मानते हैं, परन्तु अद्वैतवादियों वा अविद्यावादियों वा मायावादियों के मत में अविद्या अनादि सान्त है, जब सान्त है तब अविद्या का अन्त होने पर ईश्वर की साधिन अविद्या के अभाव में संसार का भी अभाव हो जाना चाहिये, फिर प्रवाहरूप अनादिता कहाँ रही ॥ १५ ॥ और-

* विद्यतोऽन्यत्त्रे ब्रह्माबाधप्रसंगः ॥ १६ ॥ (३४३)

विद्या से अन्य पदार्थ को अविद्या मानें तौ ब्रह्म का बाध प्रसंग होगा ॥

यदि विद्या से भिन्न अविद्या मानो तौ विद्या से भिन्न ब्रह्म भी अविद्या पदार्थ हुआ। इस दशा में ब्रह्म को अविद्यात्व प्राप्तिरूप बाधा होगी। अतएव अविद्या को सिद्ध वा वस्तु मानना ठीक नहीं ॥ १६ ॥ तथा-

अबाधे नैष्कल्याम् ॥ १७ ॥ (३४४)

यदि विद्या से (ब्रह्म का) बाध न मानें तो निष्फलता होगी ॥

यदि कहें कि विद्या से अन्य किसी की बाधना (निवृत्ति) नहीं होती तो विद्या से अविद्या की भी निवृत्ति नहीं होगी, तब दशा ने विद्या निष्फल है ॥ १७ ॥

और-

* विद्यायाध्यत्वे जगतोऽप्येवम् ॥ १८ ॥ (३४५)

विद्या से (अविद्या का) बाध्य होना मानो तो जगत् की भी यही दशा हो ॥

यदि विद्या से बाध्य होना मानो तो जगत् भी बाध्य हो, और विद्यावान् पुरुष ने जब विद्याशून्य से जगत् की बाधा (निवृत्ति) कर दी, तो अन्यो को भी जगत् न दीखना चाहिये क्योंकि निवृत्त हो गया ॥ जगत् सब को दीखता है इस से निवृत्त हुआ नहीं मान सकते ॥ १८ ॥

यदि कहो कि जगत् भी अविद्या रूप ही है तो उत्तर-

तद्रूपत्वे सादित्वम् ॥ १९ ॥ (३४६)

अविद्यारूप होने पर सादि होना मानियेगा ?

यदि जगत् भी अविद्यारूप है, तो जगत् के समान अविद्या भी अनादि न रह कर सादि होगी जो कि अद्वैत मत में अनादि है। इस प्रकार अपना मत स्वयं खण्डित होगा ॥ १९ ॥

यदि कहो कि धर्म अधर्म अदृष्ट सिद्ध हो तो उस के फल देने वाला ईश्वर अधिष्ठाता सिद्ध हो, परन्तु जब धर्माधर्म अदृष्ट ही सिद्ध नहीं, हम नहीं मानते, तब ईश्वर का अधिष्ठातृत्व कहाँ रहा ? तो उत्तर-

* न धर्माऽपलापः प्रकृतिकार्यवैचित्र्यात् ॥ २० ॥ (३४७)

प्रकृति के कार्यों की विचित्रता से धर्म का न मानना नहीं अन्याय ॥

कोई इस जगत् में सुखी, कोई दुःखी, कोई दीन दरिद्र, कोई सम्पन्न देखा जाता है, इस से यह नहीं कह सकते कि धर्म अधर्म आदि कर्म कुछ नहीं। इस लिये उन का व्यवस्थापक ईश्वर भी मानना होगा ॥ २० ॥

यदि कहो कि धर्माधर्मादि से सुखी दुःखी होने की विचित्रता नहीं, किन्तु स्वभाव से वा अकस्मात् यदृच्छा से है ? तो उत्तर-

* श्रुतिलिङ्गादिभिस्तत्सिद्धिः ॥ २१ ॥ (३४८)

श्रुति और पहचान आदि से तब (धर्मादि के फल सुखादि) की सिद्धि है ॥

“पुण्यो वै पुण्येन कर्मेणा भवति पापः पापेन” सूत्रद्वारा एक उपनिषद् अ० ५ ब्रा० २ । १३ इत्यादि श्रुतियों से सिद्ध है कि पुण्य का फल उत्तम और पाप का निकृष्ट होता है, तथा चिन्ह भी पाये जाते हैं कि अच्छा करने का अच्छा फल और बुरे का बुरा, इत्यादि प्रमाणों से धर्माधर्म आदि को मानना ही पड़ता है, अकस्मात् कुछ दुःखादि विचित्रता नहीं ॥११॥ यदि कहो कि प्रत्यक्ष के बिना हम कुछ नहीं मानते तो उत्तर-

* न, नियमः प्रमाणान्तरावकाशात् ॥ २२ ॥ (३४६)

नहीं, अन्य प्रमाणों की अवकाश होने से नियम है ॥

यह कहना कि अच्छे का अच्छा और बुरे का बुरा ही फल होता हो यह नियम नहीं, क्योंकि प्रत्यक्ष में अच्छे कर्म करने वाले कभी २ दुःख पाते देखे जाते हैं, तथा कभी २ फुकर्मी भी सुख पाते प्रत्यक्ष देखे जाते हैं । इस का उत्तर यह है कि नहीं, प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य अनुमानादि प्रमाणों की अवकाश होने से नियम अवश्य है कि पुण्य का फल दृष्ट और पाप का अनिष्ट होता है । जहां २ पुण्यवानों को दुःख और पापियों को सुख देखते हैं वहां २ उन के पूर्वजन्मार्जित पुण्य पाप ही अनुमानसिद्ध होकर सुख दुःखादि के भेद की व्यवस्था होने में हेतुता रखते हैं ॥ २२ ॥

* उभयत्राप्येवम् ॥ २३ ॥ (३५०)

दोनों में ऐसा ही है ॥

जो कुछ धर्मविषय में “ न धर्मापलायः ” इत्यादि कहा गया है वही दोनों (धर्म अधर्म) में समझना चाहिये ॥ २३ ॥

* अर्थात्सिद्धिश्चेत् समानमुभयोः ॥ २४ ॥ (३५१)

यदि अर्थापत्ति से सिद्धि है तो दोनों में समान है ॥

धर्मविषय में जो हेतु सूत्र २० से २१ तक कहे, उन की अर्थापत्ति से दोनों (धर्म अधर्म) में समानता है ॥ २४ ॥

यदि कहा कि धर्माधर्मादि के मानने और तदनुसार पाप पुण्य से अन्तान्तर में दुःख सुख मिलना मानने से पुरुष निर्गुण कहाँ रहा ? तो उत्तर-

* अन्तःकरणधर्मत्वं धर्मादीनाम् ॥ २५ ॥ (३५२)

धर्मादि की अन्तःकरणधर्मता है ॥

धर्माधर्मादि हैं सही, परन्तु पुरुष के नहीं, किन्तु पुरुष के साथी अन्तःकरण के धर्म हैं, पुरुष में नहीं ॥ २५ ॥

क्यों जी । यदि धर्मादि अन्तःकरण के धर्म हैं, पुरुष के नहीं, तो यह कहना चाहिये कि पुरुष में वे (धर्मादि) आरोपित हैं, यदि आरोपित हैं तो विवेक ज्ञान होने पर उन धर्मादि का अत्यन्त बाध होगा, क्योंकि आरोप तो विवेकज्ञान के उदय से पूर्व ही है, विवेकज्ञान होने पर आरोप नहीं रहता, तो फिर सत्कार्यवाद खण्डित होगया, कि सत् ही कार्य होता है, असत् नहीं । इस का उत्तर—

* गुणादीनां च नात्यन्तबाधः ॥ २६ ॥ (३५३)

और धर्मादि का अत्यन्त बाध नहीं हो सकता ॥

जैसे लोहे में अपनी गरमी नहीं, किन्तु अग्नि के संयोग से अग्निकी गरमी लोहे में जब भरजाती है तब कहा जाता है कि लोहा गरम है, और जब गरमी निकल जाती है तब कहते हैं कि लोहा ठण्डा है, पर वास्तवमें अपने स्वरूप में लोहा न ठण्डा है, न गरम है, ऐसे ही पुरुष के स्वरूप में धर्म अधर्मादि नहीं होते, किन्तु अन्तःकरण के धर्मादि पुरुष में आरोप से कहे जाते हैं, इतने से अविवेक निवृत्त होने पर धर्मादि का अत्यन्त बाध नहीं होजाता किन्तु अन्य अन्तःकरणों में उनका उद्भव रहता है ॥

इसमें कोई लोग कहेंगे कि न्यायवैशेषिकादि के मतमें तो सुख दुःखादि आत्मा (पुरुष) के धर्म कहे गये हैं, यहाँ अन्तःकरणके धर्म बताकर विरोध आता है । उसका परिहार क्या है ? उत्तर—न्यायादि शास्त्रों में भी इच्छा द्वेष सुख दुःखादि को आत्मा के स्वरूप में नहीं माना, किन्तु आत्माका लिङ्ग कहा है अर्थात् जहाँ आत्मा है, वहाँ वह (उस देह में) इच्छा द्वेषादि से पदवाना जाता है, जहाँ इच्छा द्वेषादि नहीं पाये जाते, वहाँ आत्मा निकल गया वा नहीं है, ऐसा समझा जाता है, जैसे कड़ भित्ति आदिमें ॥ २६ ॥

यदि कहे कि उक्त सूत्रानुसार अपने धर्मादि का ज्ञान हो भी जाये, परन्तु पराये का कैसे हो जाता है ? उत्तर—

* पञ्चाऽवयवयोगात्सुखसंविद्धिः ॥ २७ ॥ (३५४)

पाँच ५ अवयवों के योग से सुख का बोध हो जाता है ॥

प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन, इन ५ अवयवों से सुख और उपलक्षण से दुःखादि की उपलब्धि हो जाती है । १ सुख है । २ अर्थों

क्रिया कर रहा है, इस हेतु से । २ जो २ अर्थ क्रिया करता है वह २ मत होता है, जैसे चतन । ४ रोमइर्षादि रूप अर्थक्रियाओं को करने वाला मुख है । ५ इस से मुख सत है । यह पांच अवयव के न्याय का प्रयोग हुआ । इसी प्रकार दुःखादि की पहचान भी हो जाती है ॥ २३ ॥

... क्योंकि ! अन्तुमानकी सिद्धि व्याप्ति की ती सिद्धि से होती है, यह व्याप्ति सुखादि में किस प्रकार है ? उत्तर-

* नसकृद्ग्रहणात्संवन्धसिद्धिः ॥ २८ ॥ (३५५)

बारंबार ग्रहण से सम्बन्ध की सिद्धि होती है ॥

एक बार नहीं, किन्तु अनेक बार वा सदा ही जिसका जिस प्रकार ग्रहण होता पाया जाता है, उस से सम्बन्ध (व्याप्ति) की सिद्धि होती है । अर्थात् साध्य और साधनमें बारंबार साहचर्य देखने से व्याप्ति सिद्ध होती है । जैसे अग्निमें बारंबार वा सदा ही ताप वा दाह देखा जाता है, जिस से अग्नि जर्हा २ होगा, वहां २ दाहभी होगा, यह व्याप्ति पार्श्व जायगी ॥ २८ ॥

अब व्याप्ति का स्वरूप कथन करते हैं:-

* नियतधर्मसाहित्यमुभयोरैकतरस्य वा व्याप्तिः ॥ २९ ॥ (३५६)

दोनों (साध्य और साधन) वा किसी एक के नियत धर्म का साथ २ रहना=व्याप्ति कहाती है ॥

साध्य और साधनमें जो धर्म नियत (सदा एकसे अवयवभिचरित) साथ २ पाये जावें वा एक (साधन) में ही नियत रूपसे पाये जावें, इसका नाम व्याप्ति है अर्थात् अटल=अवयवभिचारी सम्बन्धको व्याप्ति कहते हैं ॥

समव्याप्ति दिखाने को "उभयोः=दोनों" शब्द दिया है और विषम व्याप्ति दिखाने को "एकतर" शब्द है । कभी २ साधनमात्रका नियतधर्म सहचार होता है, कभी दोनों साध्य साधनों का ॥ २९ ॥

यदि कहो कि "नियत धर्म के साथ"=को व्याप्ति नहीं कहते किन्तु व्याप्ति अन्य तत्त्व है, तो उत्तर-

* न तत्त्वान्तरं वस्तुकल्पनाऽप्रसक्तेः ॥ ३० ॥ (३५७)

अन्य वस्तु की कल्पना का प्रसङ्ग न होने से (व्याप्ति) कोई अन्य तत्त्व (वस्तु) नहीं है ॥

अर्थात् व्याप्ति जो एक धर्म है, उसके अतिरिक्त किसी एक अन्य नये धर्म की कल्पना सम्भव नहीं ॥ ३० ॥

यदि कहो कि किस प्रकारके " निपतधर्मसाहित्य " की विवक्षा है? तो उत्तर—

* निजशक्त्युद्भवमित्याचार्याः ॥ ३१ ॥ (३५=)

निज शक्ति से उत्पन्न होने वाला (निपतधर्मसाहित्य विवक्षित है) यह कई आचार्यों का मत है ॥

कई सांख्यके आचार्य ऐसा मानते हैं कि निज (स्वाभाविक) शक्ति से जो निपत धर्म साध रहे उस निपतधर्मसाहित्य को यहां व्याप्ति कहा है ॥ ३१ ॥

* आधेयशक्तियोग इति पञ्चशिखः ॥ ३२ ॥ (३५६)

पञ्चशिखाचार्य कहते हैं कि आधेयशक्ति का योग (निपतधर्मसाहित्य विवक्षित है) ॥

आधान=संकेत की विषयीभूत शक्ति को आधेयशक्ति कहते हैं अर्थात् यह व्यापक है, यह व्याप्य है, इस संकेत की विषयीभूत शक्तिका योग आधेय शक्ति योग है । इसी से तात्पर्य है, ऐसा पञ्चशिख का मत है ॥ ३२ ॥

यदि कहो कि स्वरूपशक्ति ही व्याप्ति होनाचा, आधेयशक्ति को क्या आवश्यकता है ? तो उत्तर—

* न स्वरूपशक्तिर्नियमः पुनर्वादप्रसक्तेः ॥ ३३ ॥ (३६०)

पुनरुक्ति के प्रसंग से स्वरूपशक्ति भी व्याप्ति नहीं कहा सकती ॥

यदि वस्तुके स्वरूपभूत शक्तिको ही व्याप्ति कहें तो जैसे घटको कलश कहना पुनरुक्तिमात्र ही है लक्षण कुछ नहीं, इसी प्रकार स्वरूपशक्ति को व्याप्ति कहना भी पुनरुक्तिमात्र है, विशेष नहीं ॥ ३३ ॥

यदि कहो कि इस में पुनरुक्ति क्या है ? तो उत्तर—

* विशेषणानर्थक्यप्रसक्तेः ॥ ३४ ॥ (३६१)

विशेषण की व्यर्थता के प्रसंग से (पुनरुक्तिमात्र है) ॥

जैसे स्वरूपशक्ति ने देवदत्त का शक्ति विशेषण देना व्यर्थ है, वैसे घट का विशेषण कलश कहना व्यर्थ है, क्योंकि जो अर्थ घटका है, वही कलशका,

वा जो अर्थ केवल देवदत्त शब्दका है वही स्वरूपशक्ति वाला अर्थ शक्ति विशेषण लगाने पर है, वस जैसे घट शब्दके साथ कलश विशेषण जुड़ने में, पुनरुक्त वा व्यर्थ है, वैसेही देवदत्तके साथ शक्त शब्द ठपर्थ है, तद्वत् स्वरूप शक्तिका पर्यायमात्र व्याप्ति शब्दभी पुनरुक्त वा व्यर्थ ही है ॥३३॥ तथै=

* पल्लवादिष्वनुपपत्तेः ॥ ३५ ॥ (३६१)

पल्लवादिकों में उपपत्ति न होने से (स्वरूप शक्तिको व्याप्ति कहना ठीक नहीं) ॥

यदि स्वरूपशक्तिको व्याप्ति कहेंती वृत्तपर लगे हुवे पत्ते जैसे वृत्त का अनुमान कराते हैं, वैसे ही उगी स्वरूप से वर्तमान वृत्तने दूटे हुवे पत्तों भी वृत्तका अनुमान करावें कि “यह वृत्त है, पल्लव बरला होनेमें” । परन्तु दूटे हुवे पत्ते वृत्तके सिद्ध करने में अनुमापक नहीं होते, इत्यादि से कहना पड़गा कि स्वरूपशक्ति को व्याप्ति मानना ठीक नहीं ॥ ३५ ॥ किन्तु—

* आधेयशक्तिसिद्धौ निजशक्ति योगः

समानन्ययात् ॥ ३६ ॥ (३६३)

आधेयशक्तिकी सिद्धिमें निज शक्ति का योग भी है, समानन्ययसे ॥ पञ्चशिखाचार्य का यह कथन कि आधेयशक्ति का योग=व्याप्ति है, सांख्यचार्यों के मत से कि निजशक्ति से उत्पन्न=व्याप्ति है, अपिबुद्ध है । अर्थात् दोनोंका तात्पर्य एकही है क्योंकि दोनोंमें समान न्याय है । अर्थात् निज शक्ति योग भी आधेयशक्ति की सिद्धि में आजाता है ॥ ३६ ॥

जिस प्रकार अनुमान प्रमाणकी सिद्धयर्थ साध्य साधनके संबन्ध-व्याप्ति का वर्णन किया, वही प्रकार भागे शब्द प्रमाणकी सिद्धिके निमित्त शब्द और अर्थ का संबन्ध निरूपण करते हैं । यथा—

* वाच्यवाचकभावः संबन्धः शब्दार्थयोः ॥ ३७ ॥ (३६४)

शब्द और अर्थ में वाच्यवाचकभाव संबन्ध है ॥

शब्द वाचक और अर्थ वाच्य कहाता है ॥ ३७ ॥

वाक्यार्थ के बोध में वाच्यवाचकभाव कारण होता है, जिसे वृत्ति भी कहते हैं, अतः आगे उस के हेतु वशंन किये जाते हैं=

* त्रिभिः संबन्धसिद्धिः ॥ ६८ ॥ (३६५)

तीन से सम्बन्ध सिद्ध होता है ॥

१-आप्तपुरुषों का उपदेश, २-वृद्धों का व्यवहार और ३-प्रसिद्धपद का समीप होना, इन तीनों से शब्द अर्थ का संबन्ध सिद्ध होता है। जैसे कोयल पिक शब्द का वाच्य है। इत्यादि वाक्यों में पिक शब्द का कोयल व्यक्ति के साथ वाच्यवाचकभाव संबन्ध है, इसी के ज्ञान को वृत्तिज्ञान भी कहते हैं। यह आप्तों के उपदेश से होता है। आप्त लोग कहते आते हैं कि कोयल व्यक्तिपिक शब्दका अर्थ है। २-वृद्धों के व्यवहार से वाच्यवाचकभावसंबन्ध जाना जाता है। जैसे गी ले आओ। ऐसा कहने से एक बालक गी व्यक्ति को समझ जाता है और ले आता है क्योंकि देखता है कि वृद्ध लोग गी शब्द से गी व्यक्ति का ग्रहण करते हैं ॥ ३-प्रसिद्ध शब्दों के स्वयं से वाच्यवाचकभाव संबन्ध समझ पड़ता है। जैसे-“अम के वृत्त पर पिक खोल रहा है।” इस वाक्य में कोई पुत्र जो अम के वृत्त को प्रसिद्धि से जानता है, उस उस के साहचर्य से जान लेता है कि पिक शब्द का वाच्य यही व्यक्ति कोयल है, जो खोल रही है ॥ ६८ ॥

यदि कहो कि यह तीन प्रकार से वाच्यवाचकभाव संबन्ध का ज्ञान केवल वार्थवाचक वाक्यों में होता है, सिद्धार्थों में तो नहीं? ती उत्तर--

* न कार्ये नियम उभयथा दर्शनात् ॥ ६९ ॥ (३६६)

कार्य में नियम नहीं क्योंकि दोनों प्रकार से देखा जाता है ॥

यह नियम नहीं कि कार्यबोधक वाक्यों में ही उक्त तीन प्रकार से वाक्यार्थज्ञान होता हो, किन्तु कार्यबोधक वाक्यों और सिद्धार्थबोधक वाक्यों में (दोनों में) वाक्यार्थबोध होता देखते हैं। जिस प्रकार ऊपर कार्यबोधक वाक्यों में वृत्तिज्ञान के उदाहरण दिये, इसी प्रकार सिद्धार्थबोधक वाक्यों के अर्थ का ज्ञान भी होता देखते हैं। जैसे “सेरे पुत्र हुवा है” इत्यादि सिद्धार्थबोधक वाक्यों का अर्थ भी आप्तोपदेशादि से जाना जाता है ॥ ६९ ॥

* लोके व्युत्पन्नस्य वेदार्थप्रतीतिः ॥ ७० ॥ (३६७)

लोक में बोध वाले पुरुष को वेदार्थ की प्रतीति होती है ॥

लौकिक शब्दार्थ जानने वाले पुरुष का ही वैदिकशब्दार्थ बोध वा वाक्यार्थबोध होता है। इससे भी जाना जाता है कि उक्त आप्तोपदेशादि ३ प्रकारों से वाक्यार्थबोध हुआ है, जिसमें वाक्यवाचकभाव सम्बन्ध ज्ञान आवश्यक है ॥ ४० ॥ शब्द—

● न त्रिभिरपौरुषेयत्वाद्देदस्य तदर्थस्यातीन्द्रियत्वात् ॥ ४१ ॥ (३६८)

वेद अपौरुषेय होने और वेदार्थ के अतीन्द्रिय होने से (उक्त) तीनों (आप्तोपदेशादि) कारणों से (वेदोक्तशब्दार्थबोध) नहीं हो सकता ॥

लौकिक शब्दों का अर्थ तो आप्तोपदेशादि तीन कारणों से हो सकता है, परन्तु वेद तो अपौरुषेय हैं—वे किसी पुरुष ऋषि मुनि आदि के निज-रचित नहीं, उनका अर्थ भी इन्द्रियग्राह्य नहीं, फिर वेद के शब्दों का अर्थ आप्तोपदेशादि द्वारा कैसे जाना गया वा जाना जा सकता है ? ॥ ४१ ॥

उत्तर—वेदार्थ की अतीन्द्रियता को लेकर जो पूर्व पक्ष हुआ उसका उत्तर देने के लिये अगला सूत्र कहते हैं—

● न यज्ञादेः स्वरूपतो धर्मत्वं वैशिष्ट्यात् ॥ ४२ ॥ (३६९)

नहीं, यज्ञादि को विशिष्टता से स्वरूप से ही धर्मत्व है ॥

वेदार्थ के अतीन्द्रिय होने से जो प्रसिद्धपदसामीप्यसिद्ध संज्ञैच्छाज्ञानमें दूषण दिया गया, उस का उत्तर यह है कि उक्त दोष इस लिये नहीं आ सकता कि यज्ञादि के स्वर्गादि फल, जिन को अतीन्द्रिय मान कर दोष दिया गया है, साक्षात् अर्थात् लोक में ही इन्द्रियग्राह्य विशिष्ट देखे जाते हैं, यह नियम नहीं कि यज्ञादि का फल साक्षात् इस लोक में इन्द्रियग्राह्य हो, किन्तु लोक में भी वह फल देख लिया जाता है। इस से अतीन्द्रिय नहीं कह सकते ॥ ४२ ॥ आगे अपौरुषेय मान कर दिये हुये दोष का उत्तर देते हैं—

● निजशक्तिव्युत्पत्त्या व्यञ्जित्वात् ॥ ४३ ॥ (३७०)

निज शक्ति व्युत्पत्ति से विरूप की जाती है ॥

वेद पौरुषेय नहीं अपौरुषेय हैं, यह ठीक है, परन्तु अपौरुषेय वेदवाक्यों के अर्थों को जानने के लिये भी आप्तोपदेशद्वारा सम्बन्धसिद्धि असम्भव नहीं, क्योंकि वेदोक्त अपौरुषेय वाक्यों का शब्दार्थसम्बन्ध ज्ञान भी तो निजशक्तिजन्य है

अर्थात् शब्दों और अर्थों की स्वाभाविक शक्ति से सूत्र ३१ के अनुसार उत्पन्न हो जाता है, व्युत्पन्न ऋषि महर्षियों की व्युत्पत्ति (कांक्ष) से व्याख्यानपूर्वक ज्ञात हो जाता है। इस लिये वेदों के शब्दार्थसम्बन्धों में उन की अपौरुषेयता बाधक नहीं हो सकती ॥ ४३ ॥

यदि कहो कि कोई अर्थ तो योग्य=इन्द्रियों से ग्रहणयोग्य हंते हैं, उन का बोध तो हो सका है, परन्तु वैदिक शब्दों के अयोग्य=इन्द्रियों द्वारा न ग्रहण कर सकने योग्य आत्मा, परमात्मा, मुक्तिआदि अतीन्द्रिय अर्थों की प्रतीति कैसे हो सकती है? उत्तर—

* योग्याऽयोग्येषु प्रतीतिजनकत्वात्तत्सिद्धिः ॥४४॥ (३७१)

योग्यों और अयोग्यों में प्रतीतिजनक होने से उस (शब्दार्थसम्बन्ध) की सिद्धि हो जाती है ॥

जिस प्रकार योग्य=इन्द्रियग्राह्य अर्थों की प्रतीति को शब्दार्थसम्बन्ध ज्ञान उत्पन्न करता है, उसी प्रकार अयोग्य=अतीन्द्रियों की भी अनुमानादि से प्रतीति कराता है। इसी लिये व्याप्तिकी सिद्धि हो जाती है ॥४४॥

तो क्या वेद स्वाभाविक नित्य है? उत्तर—

* न नित्यत्वं वेदानां कार्यत्वश्रुतेः ॥ ४५ ॥ (३७२)

वेदों का कार्यत्व सुनने से वे नित्य नहीं ॥

तस्माद्यज्ञात्सर्वहुतऋचःसामानि जज्ञिरे ॥ यजुः ३१।९ इत्यादि।

श्रुतियों से सुनते हैं कि वेद ईश्वर से उत्पन्न हुये हैं। अतएव जैसे ईश्वरकृत सृष्टि अनादि सिद्ध नित्य नहीं, इसी प्रकार वेद भी नित्य नहीं ॥ ४५ ॥

प्र—यदि नित्य नहीं तो पुरुषकृत होंगे? उत्तर—

* न पौरुषेयत्वं तत्कर्तुः पुरुषस्याऽभावात् ॥ ४६ ॥ (३७३)

उन (वेदों) के कर्त्ता पुरुष के न होने से (उन को) पौरुषेयत्व नहीं बनता ॥

जिस प्रकार अन्य भारतादि के कर्त्ता पुरुष प्रसिद्ध हैं, इस प्रकार वेद भी मनुष्यप्रणीत होते तो वे भी उस पुरुषविशेष के नाम से प्रसिद्ध होते। ऐसा नहीं है, इस से वेद पौरुषेय नहीं, अपौरुषेय हैं ॥ ४६ ॥

यदि कहो कि जिस प्रकार पुराने धर्ममन्दिर नष्ट हो गये, इसी प्रकार वेदकर्ता पुरुष का पता न लगने से भी वेदों को अपौरुषेय क्यों मान लिया जाय? यह क्यों न माना जावे कि वेद के कर्ता नष्ट हो गये, पता नहीं लगता? उत्तर—

*** मुक्ताऽमुक्तयोरयोग्यत्वात् ॥४७॥ (३७४)**

मुक्त और अमुक्त=वह के अयोग्य होने से (पौरुषेयता नहीं बनती) ॥

वेदों की रचना न तो मुक्तपुरुष कर सकते, न वह ।-बस फिर कौन उन का कर्ता हो सकता है? अतः वेद अपौरुषेय ही हैं । मुक्त जीव तो मुक्तावस्था में ब्रह्म-नन्द भोगता है, वह कोई काम नहीं करता, वह जीवों को उत्तम-ज्ञान नहीं कि वेदों को रच सके, इस प्रकार वह मुक्त दोनों प्रकार के जीव वेद-रचना के योग्य नहीं, तब वेद को अपौरुषेय ही मान सकते हैं ॥४७॥

यदि कहो कि जब वेद पुरुष ने नहीं रचे, तब उन को नित्य क्यों न माना जावे? उत्तर—

*** नाऽपौरुषेयत्वान्नित्यत्वमङ्कुरादिवत् ॥४८॥ (३७५)**

अपौरुषेय होने से नित्यता नहीं हो जाती, जैसे अङ्कुरादि की ॥

जैसे अङ्कुर की उत्पत्ति मनुष्य नहीं करता, अतः अङ्कुर पौरुषेय नहीं, अपौरुषेय है, वैसे ही वेद की उत्पत्ति भी पुरुष ने नहीं की, वह भी अपौरुषेय है, परन्तु जैसे अङ्कुर अपौरुषेय होने पर भी नित्य नहीं, उत्पत्तिमान् है वैसे ही वेद भी अपौरुषेय होने से नित्य नहीं सिद्ध हो जाते, किन्तु उत्पत्तिमान् हैं और उन की उत्पत्ति भी अङ्कुरादि के समान ईश्वरकृत है, मनुष्यकृत नहीं ॥ ४८ ॥

यदि कहो कि अङ्कुरादि भी मनुष्य के भोगे होने से मनुष्यकृत ही मान ले सकते हैं? उत्तर—

*** तेषामपि तद्योगे दृष्टवाधादिप्रसक्तिः ॥४९॥ (३७६)**

यदि उन (अङ्कुरादि) को भी उन (मनुष्यों) का रचा मानें तो दृष्ट-वाधादि दोषों की प्राप्ति होगी ॥

यह देखने में नहीं आता कि अङ्कुर और पुष्पादि की रचना को पुरुष=मनुष्य करता हो, अतः दृष्टवाधादि दोषों से यह पक्ष नहीं बनता ॥ ४९ ॥

प्र०-इस बात की क्या पहचान है कि यह कार्य अनुप्यकृत है और यह ईश्वरकृत ? उत्तर-

* यस्मिन्नदृष्टेऽपि कृतबुद्धिरुपजायते.

तत्पौरुषेयम् ॥ ५० ॥ (३७७)

जिस के न दीख पड़ने पर भी कृतबुद्धि उपजे, वह मनुष्यकृत है ॥

जिस कार्य को देखकर उस के कर्ता के न दीख पड़ने पर भी ऐसी बुद्धि उत्पन्न होवे कि मनुष्यकृत कार्य जैसा है, उसे मनुष्यकृत समझो । इस एक सन्दूक को देखते हैं कि वह मनुष्यकृत है, दूसरा सन्दूक ऐसा है कि उस के बनाने वाले को हम ने नहीं देखा और अन्य किसी ने भी चाहे न देखा हो, तब भी सन्दूक की बनावट से यह बोध होता है कि वह मनुष्यकृत है । परन्तु एक पुष्प को देखकर यह किसी की समझ में नहीं बैठता कि यह मनुष्यकृत है । इसी प्रकार अक्षुरादि को जानो । वेद की अद्भुत रचना को देखकर भी, विशेष कर सृष्टि के आरम्भ काल में जब कि मनुष्यों को कोई अनुभव ऐसा भारी हो नहीं सकता या शैवा कि वेदों की रचना में विज्ञान भरा कौशल पाया जाता है, वर उनको देख कर बहु वा मुक्त दोनों प्रकार के जीवों में से किसी में भी उनके बनाने की योग्यता न पाई जाने से कृतबुद्धि नहीं उपजती । अतएव वे पौरुषेय नहीं ॥ ५० ॥

प्र०-तो क्या वेदों के प्रामाण्य में प्रमाणान्तर की भी अपेक्षा नहीं ? उत्तर-

* निजशक्त्यभिप्रेतः स्वतः प्रामाण्यम् ॥ ५१ ॥ (३७८)

अपनी स्वाभाविक निज शक्तिद्वारा उत्पन्न होने से स्वतः प्रामाण्यता है ॥

यदि वेदों के श्रद्धार्थसंबन्ध ग्रन्थान्तर से लिये होते तब वेद परतः प्रमाण माने जाते, परन्तु ऐसा नहीं है; वे अपने स्वाभाविक साक्षर्य में प्रत्येक सृष्टि के समय प्रकट होते हैं, ईश्वर स्वयं उन को सब से पहले ऋषियों के हृदय में प्रकट करता है, इस लिये वे परतः प्रमाण नहीं, स्वयं सिद्ध प्रमाण वा स्वतः प्रमाण हैं ॥ ५१ ॥

अब-असंख्याति आदि मतों का खण्डन करके जार्गे ५६ वें सूत्र में सांख्यार्थ अपना मत कहेंगे-

* नाऽसतः ख्यानं नृशृङ्गवत् ॥ ५२ ॥ (३७९)

असत् की ख्याति नश्यद्ग के समान हो नहीं सकती ॥

जैसे मनुष्य के सींग कभी प्रतीत नहीं होते, वैसेही कोई असत् (न हुवा) पदार्थ प्रतीत नहीं हो सकता। इस लिये जो लोग रस्सी में भ्रान्ति में सर्प की प्रतीति और खीपी में चाँदी की प्रतीति को “असत्ख्याति” कहते हैं, यह ठीक नहीं ॥ ५२ ॥ तथा—

*** न सत्तोवाधदर्शनात् ॥ ५३ ॥ (३८०)**

सत्ख्याति भी नहीं हो सकती, बाध के देखने से ॥

यथार्थ ज्ञान होने पर जब भ्रान्तिज्ञान हट जाता है, तो रस्सी में सर्प और खीपी में चाँदी का बाध हो जाता है, इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि सत्ख्याति ही है और विद्यमान की ही प्रतीति होती है ॥ ५३ ॥ और—

*** नाऽनिर्वचनीयस्य तदऽभावात् ॥ ५४ ॥ (३८१)**

अनिर्वचनीय के अभाव से उस की भी (ख्याति) नहीं बनती ॥

यदि कहो कि सत्ख्याति, असत्ख्याति दोनों से विलक्षण अनिर्वचनीय की ख्याति मानलो, तो उत्तर यह है कि अनिर्वचनीय है ही नहीं, इससे उस की ख्याति भी माननीय नहीं ॥ ५४ ॥ अथ च—

*** नाऽन्यथाख्यातिः स्वचोव्याघातात् ॥ ५५ ॥ (३८२)**

“अन्यथाख्याति” भी नहीं हो सकती क्योंकि अपने वचन का व्याघात दोष है ॥

क्योंकि सत् असत् दोनों के विपरीत को “अन्यथाख्याति” कहना होगा, इस कथन में सत् असत् के विपरीत को अनिर्वचनीय कह चुके हो, अब तुम्हारे ही मत से तुम्हारा वचन कटता है ॥ ५५ ॥

इस लिये अब सांख्याचार्य निज मत कहते हैं—

*** सदऽसत्ख्यातिर्वाधाऽवाधात् ॥ ५६ ॥ (३८३)**

बाध और अबाध से सदऽसत्ख्याति (माननीय) है ॥

अर्थात् रस्सी में सर्प नहीं, परन्तु देशान्तरस्थ सर्प का संस्कार भ्रान्त दुरुप के मन में है, तभी उस को रस्सी में सर्प की ख्याति होती है। इस लिये अन्य देश में विद्यमान पदार्थ के इतर देश में अविद्यमान होने पर भी

अन्धकारादि अविवेक के कारणों से धन, विपर्यय, मिथ्याज्ञान, अख्याति वा खदऽवस्थिति इत्यादि अनेक नामों वाली स्वाति उत्पन्न होती है ॥ ५६ ॥

आगे " शब्द " और उस के भेदों की परीक्षा चलते हैं:—

* प्रतीत्यऽप्रतीतिभ्यां न स्फोटात्मकः शब्दः ॥ ५७ ॥ (३८४)

प्रतीति और अप्रतीतियों से ' स्फोटात्मक ' शब्द सिद्ध नहीं होता । स्फोटरूप शब्द के मानने वाले कहते हैं कि जिन प्रकार हाथ पांख आदि अवयवों से भिन्न अवयवों वाला (अवयवी) अन्य है, इसी प्रकार श, औ इत वर्णों से भिन्न भी शब्द पृथक् वस्तु है जो स्फोटात्मक है। इस घर यह सूत्र कहता है कि गकारादि वर्णों की प्रतीति और उस से भिन्न अन्य स्फोट की अप्रतीति से स्फोटात्मक शब्द कोई नहीं ॥ ५७ ॥

* न शब्दनित्यत्वं कार्यताप्रतीतिः ॥ ५८ ॥ (३८५)

कार्यत्व की प्रतीति से शब्द को नित्यता नहीं ॥

शब्द, करने से उत्पन्न होता है, इस लिये कार्य है, कार्य होने से नित्य नहीं हो सकता ॥ ५८ ॥ शब्द को नित्य मानने वाला कहता है कि—

* पूर्वसिद्धुत्तरस्याऽभिव्यक्तिर्दीपेनैव घटस्य ॥ ५९ ॥ (३८६)

पहले से सिद्ध पदार्थ की अभिव्यक्ति मात्र है, जैसे दीपक से घट की ॥

जिस नकान में चड़ा है, परन्तु अन्धरे में दीखता नहीं कि है वा नहीं, किन्तु दीपक से दीखने लगता है। इसी प्रकार शब्द भी नित्य सनातन है परन्तु उच्चारणादिसे अभिव्यक्त=प्रकट हो जाता है, नया उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार शब्द को नित्य क्यों न माना जावे ? ॥ ५९ ॥ कतः—

* सत्कार्यसिद्धान्तश्चेत्सिद्धसाधनम् ॥ ६० ॥ (३८७)

यदि सत् कार्य को सिद्धान्त मानें तो सिद्धसाधन है ॥

यदि कार्य अपनी अभिव्यक्ति (प्रकटता) से पहले भी सत् (विद्यमान) है तो सिद्ध का साधन है अर्थात् इस प्रकार ती सभी कार्य अपने कारणों से हीन सत् कहे जा सकते हैं, शब्द की ही नित्यता क्या हुई ॥ ६० ॥

अब अद्वैतवादादि का खरेडन करते हुए पुष्प के भेदों का वर्णन आरम्भ करते हैं:—

* नाद्वैतस्यात्मनो लिङ्गात्तद्वेदप्रतीतेः ॥६१॥ (३८८)

आत्मा के लिङ्ग (चिन्ह) से उस का वेद प्रतीत होता है, इन कारणों
अद्वैत (केवल एक आत्मा) मानना ठीक नहीं ॥

अतः अनेक आत्मा हैं, एक नहीं, क्योंकि कोई सुखी, कोई दुःखी,
क्षत्यादि वेद पाये जाते हैं ॥ ६१ ॥

* नाऽनात्मनापि प्रत्यक्षवाधात् ॥ ६२ ॥ (३८९)

अनात्मा (जड़) से भी (चेतन होना) नहीं मान सकते क्योंकि प्रत्यक्ष का
विरोध है ॥

प्रत्यक्ष देखते हैं कि जड़ से चेतन भिन्न है, इस लिये अनात्मवाद भी
ठीक नहीं ॥ ६२ ॥

* नोभाभ्यां तेनैव ॥ ६३ ॥ (३९०)

इसी हेतु से दोनों (आत्मा अनात्मा) से भी नहीं ॥

प्रत्यक्ष के बाध से ही दोनों से भी (एकता) नहीं पाई जाती ॥
आत्मा अनात्मा भी एक नहीं हो सकते इसी से ॥ ६३ ॥

यदि कहो कि हम को तो जड़ चेतन में वेद नहीं दीखता । एक ही
वस्तु कभी जड़ और कभी चेतन जान पड़ती है ? तो उत्तर—

* अन्यपरत्वेऽप्यविवेकानां तत्र ॥ ६४ ॥ (३९१)

उस में अन्य (प्रकृति) को पर (पुरुष) प्रतीत करना अविवेकियों का काम है ॥

अविवेक से जड़ को चेतन वा चेतन को जड़, और प्रकृति को पुरुष वा
पुरुष को प्रकृति मानने लग जाते हैं । इस लिये वह ठीक नहीं ॥ ६४ ॥

* नात्माऽविद्या, नोभयं, जगदुपादानकारणं निःसङ्गत्वात्
॥ ६५ ॥ (३९२)

असङ्ग होने से न तो आत्मा (पुरुष) जगत् का उपादान कारण हो
सकता, न अविद्या हो सकती, न दोनों हो सकते ॥

आत्मा सङ्गरहित है, वह किसी से जुड़ा हुआ नहीं, अतः उस से कोई
कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता । अविद्या स्वयं कोई द्रव्य नहीं, उस से द्रव्यान्तर

क्या उत्पन्न होंगे? इसी प्रकार आत्मा और अविद्या दोनों एकद्वे भी जगत् का उपादान कारण नहीं हो सकते ॥ ६५ ॥

यदि कहो कि अच्छा, पुरुष एक नहीं, अनेक रहो, प्रकृति पुरुष भी एक न रही, परन्तु पुरुष तौ (जीवात्मा परमात्मा) एक हैं? उत्तर—

* नैकस्यानन्दचिद्रूपत्वे द्वयोर्भेदात् ॥ ६६ ॥ (३६३)

एक जीवात्मा (पुरुष) में आनन्दरूपता और चिद्रूपता नहीं, दोनों के भेद से ॥

“रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दो भवति” तैत्ति० २। ३ इत्यादि प्रमाणों से यह पाया जाता है कि जीवात्मा स्वयं तौ चिद्रूप ही है, आनन्दस्वरूप परमात्मा को पाकर आनन्द खाला होता है, जीवात्मा को अपना स्वरूपगत आनन्द नहीं किन्तु परमात्मा का आनन्द प्राप्त होता है । इस प्रकार दोनों (जीवात्मा, परमात्मा) के भेद से दोनों को एक (आनन्दरूप और चिद्रूप) नहीं मान सकते ॥ ६६ ॥ तौ फिर सुखी क्यों प्रतीत होता है? उत्तर—

* दुःखनिवृत्तेर्गौणः ॥ ६७ ॥ (३६४)

दुःख की निवृत्ति से गौण (सुखी) है ॥

पुरुष को सुखी इस लिये कहते हैं कि जब उसके दुःख दूर हुये तो वह सुखी है । परन्तु मुख्य सुखी का आनन्दी तौ परमात्मा ही है, जीवात्मा गौण सुखी है ॥ ६७ ॥ यदि कहो कि मुक्ति में तौ जीवात्मा भी आनन्दस्वरूप हो जाता है तौ उत्तर—

* विमुक्तिप्रशंसा मन्दानाम् ॥ ६८ ॥ (३६५)

मुक्तिकी प्रशंसा (यह कि उसमें जीवात्मा आनन्दस्वरूप हो जाता है) सुखी ने की है ॥

जो लोग श्रुतिस्मृत्यादि तथा उपनिषदादि के तत्त्व को नहीं जानते वे मन्द (सूखे की) कहते हैं कि मुक्तिमें जीवात्मा आनन्दस्वरूप हो जाता है, किन्तु विद्वान् तौ यही मानते हैं कि जीवात्मा मुक्त होकर परमात्मा को आनन्दस्वरूप का अनुभव करता है, स्वयं स्वरूप से तौ सच्चिन्मात्र ही रहता है ॥ ६८ ॥ अब मन के विमु होने का खण्डन करते हैं:—

अथापकत्वं मनसः करणत्वादिन्द्रियत्वाद्वा ॥ ६९ ॥ (३६६)

मन व्यापक (विभु) नहीं हो सकता, कारण घर इन्द्रिय होने से ॥

जो करण है वा इन्द्रिय है वह, कर्मसे भिन्नदेशवर्ती ही हो सकता है, कर्म पदार्थ में व्यापक होती अपूर्व क्रिया नहीं कर सकता। क्रिया की विधि में साधकतम न होती कारण नहीं कहा सकता। कारण होती व्यापक नहीं हो सकता ॥ ६९ ॥

* सक्रियत्वाद्गतिश्रुतेः ॥ ७० ॥ (३६७)

सक्रिय होने और गति सुनने से ॥

मन के विभु न होने में, अन्य हेतु यह है कि मन सक्रिय है, विभु होता तो ठठाठस कूटस्थ परिपूर्ण होने से क्रिया कहां को करता ? तथा—“यज्जापतो दूरमुदैति देवं तदु सुप्तस्य तथैवेति। दूरगमं ज्योतिषां ज्योतिरिक्तं तन्मे मनः शिवसङ्कल्पमस्तु” इत्यादि श्रुतियों से मन को चलने वाला (गतिमत्) सुनते हैं। इस लिये सर्वव्यापक नहीं हो सकता ॥ श्रुति का अर्थ यह है कि “जो मन जागते हुवे का दूर तक जाता है, वही सोते का भी वैसे ही कीड़ता है। वह दूर जाने वाला ज्योतिषों में मुख्य ज्योति मेरा मन शुभ सङ्कल्प वाला हो ॥ ७१ ॥ तो क्या मन अणु (निरवयव) है ? उत्तर—

* न निर्भागत्वं तद्योगाद्घटवत् ॥ ७१ ॥ (३६८)

(मन का) निर्भाग होता भी नहीं, भाग के योग से, जैसे घड़े का ॥

जैसे घट अवयवों वाला (सावयव) है, क्योंकि वह अपने भागों से जुड़ कर बना है, वैसे ही मन भी सावयव है, निरवयव नहीं। अर्थात् सध्यम परिमाण वाला मन है ॥ ७१ ॥ तो फिर मन नित्य कैसे है ? उत्तर—

* प्रकृतिपुरुषयोरन्यत्सर्वमनित्यम् ॥ ७२ ॥ (३६९)

प्रकृति और पुरुष से अन्य सब अनित्य है ॥

अर्थात् नित्यकेवल दो ही पदार्थ हैं—१-प्रकृति और २=पुरुष जीवात्मा परमात्मा)। अन्य मन आदि कोई पदार्थ नित्य नहीं ॥ ७२ ॥

क्यों-जी। ईश्वर परमात्मा पुरुष के भाग (अवयव) न हों, परन्तु भोगी पुरुष (जीवात्मा) तो सावयव होगा ? उत्तर—

* न भागलामो भोगिनो निर्भागत्वश्रुतेः ॥ ७३ ॥ (३७०)

भोगी (पुरुष=जीवात्मा) के निर्भागत्व (निरवयव होना) श्रवण से भागलाम नहीं ॥

दो पुरुष १-जीवात्मा २-परमात्मा में एक जीवात्मा भोक्ता (भोगी) है, दूसरा परमात्मा भोगरहित है । इन दोनों में से भोगी (जीवात्मा) भी मान (अवयव) वाला नहीं, निरवयव अणु सूक्ष्म है ॥ “ अतो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः ” कठ १ । २ । १८ “ अनामेकां लोहिनशुक्लरूपां मज्जीह्यो को जुषनाणोनुशेते ” प्रवेताश्वतर ४ । ५ में उस को नित्य अन्न कहा है जिस से वह संयोगजन्य नहीं, अतः उस में भान (अवयव) नहीं बन सकते ॥ ७३ ॥

परम-जीवात्मा को आनन्दस्वरूप ही माना जावे, किन्तु संवारावस्था में आनन्द तिरोभूत (छिपा) माने और मुक्ति में अभिव्यक्त (प्रकट), तो क्या हानि है ? उत्तर-

*** नानन्दाभि-व्यक्तिर्मुक्तिर्निर्धर्मत्वात् ॥ ७४ ॥ (४०१)**

आनन्द का प्रकट होना मुक्ति नहीं, क्योंकि (आत्मा=पुरुष) का वह धर्म नहीं ॥

जीवात्मा स्वरूप से आनन्दधर्म नहीं, इस लिये आनन्द का आविर्भाव ही मुक्ति नहीं कहाती, किन्तु परमात्माके आनन्दका अनुभव करना मुक्ति है ॥ ७४ ॥

*** न विशेषगुणोच्छित्तिस्तद्वत् ॥ ७५ ॥ (४०२)**

इसी प्रकार विशेष गुणों का उच्छिन्न होना भी (मुक्ति) नहीं कहाता ॥

जैसे जीवात्मा में स्वाभाविक न होने से आनन्द का प्रकट हो जाना मुक्ति नहीं, वैसे ही जीवात्मा के स्वाभाविक दुःखादि गुणों के उच्छेद को भी मुक्ति नहीं कहते, क्योंकि वह स्वाभाविक विशेष (दुःखादि) गुणों वाला भी नहीं है ॥ ७५ ॥ और-

*** न विशेषगतिर्निष्क्रियस्य ॥ ७६ ॥ (४०३)**

निष्क्रिय जीवात्मा की विशेष गति भी (मुक्ति) नहीं ॥

जीवात्मा स्वरूप से क्रियावान् नहीं है, किन्तु प्रकृतिसङ्ग से है, और मुक्ति में प्रकृतिसङ्ग छूट जाता है, तब जीवात्मा गतिमान् भी स्वाभाव से नहीं कि निरन्तर कर्षणगति ही का नाम मुक्ति हो सके ॥ ७६ ॥

*** नाकारोपरागोच्छित्तिः क्षणिकत्वादिदोषात् ॥ ७७ ॥ (४०४)**

आकार के उपराग का उच्छिन्न होना भी मुक्ति नहीं, क्षणिकत्वादि दोष से ॥

जीवात्मा पर आकार का जो उपराग (दकना) है, जो क्षणिक विज्ञान-

वादियों का मत है, उस ढर्रने का उच्छेद भी वेदिकों की मुक्ति नहीं कहाता, क्योंकि वेदिक लोग पुरुष को क्षणिक विज्ञान ही नहीं मानते। इस कहने का सार यह है कि जो दोष क्षणिक विज्ञानवाद में है वही उस मत की मुक्ति में है ॥११॥

*** न सर्वोच्छिस्तिरपुरुषार्थत्वादिदोषात् ॥ ७८ ॥ (४०५)**

सर्वनाशकान्तःसमी (मुक्ति) नहीं, क्योंकि अपुरुषार्थत्वदि दोष आता है ॥

प्रथम सूत्र में त्रिविध दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति को अत्यन्त पुरुषार्थ कह आये हैं, यदि सर्वनाश का नाम मुक्ति रखें तो पुरुषार्थत्व आदि न रहेंगे, क्योंकि सर्वनाश में पुरुषकान्तःसमी आये, तो मुक्ति पुरुषार्थ कहाँ रही ? ॥१८॥

*** एवं शून्यमपि ॥ ७९ ॥ (४०६)**

इसी प्रकार शून्य भी (मुक्ति) नहीं ॥

शून्यवादी जो शून्य को ही मुक्ति मानते हैं, वह भी पुरुषार्थ न होने से मुक्ति नहीं कह सकती क्योंकि शून्य होने पर पुरुष ही न रहे तब पुरुषार्थ क्या रह जावेगा ? ॥ ७९ ॥

*** संयोगाश्च वियोगान्ता इति न देशादिलाभोऽपि ॥**

॥ ८० ॥ (४०७)

सब संयोग वियोगान्त हैं इसलिये किसी देशादि का लाभ भी (मुक्ति) नहीं ॥ स्थान विशेष वा देश विशेष वैकुण्ठादि, वा धन विशेष, वा स्त्री पुत्रादि विशेष का लाभ भी मुक्ति नहीं, क्योंकि ये पदार्थ संयोगी हैं और प्रत्येक संयुक्त पदार्थ एकरस नहीं नाशवान् अर्थात् प्रतिक्षण नाशोन्मुख दीड़ रहा है, इस लिये नाशवान् देश धन स्त्री आदि की प्राप्ति कानामुक्ति नहीं होसकता ॥८०॥

*** न भागियोगीभागस्य ॥ ८१ ॥ (४०८)**

भाग का भागी में मिल जाना भी (मुक्ति) नहीं ॥

जो लोग जीवात्मा को ईश्वर का भाग (अंश) मानते हैं, उनको खण्डनार्थ यह सूत्र कहता है कि अंश अंशी में मिल जावे, इसका नाम मुक्ति इसलिये नहीं हो सका कि (पूर्वसूत्र से "संयोगाश्च वियोगान्ताः" की अनुवृत्तिकरके) ऐसा मानने से तो ईश्वर में भी संयोग वियोग हुवे, तो वही नश्वर हुआ, फिर तत्संयोग से मुक्ति क्या होगी ? ॥ ८१ ॥

* नाणिमादियोगोऽप्यवश्यंभावित्वात्-
दुच्छित्ते रितरयोगवत् ॥ ८२ ॥ (४०६)

अन्य संयोगों के समान अणिमादि (सिद्धियों) का संयोग भी अवश्य (नष्ट) होने वाला है इस लिये वह भी (मुक्ति) नहीं कहाता ॥

अणिमादि सिद्धियों के मिलने का नाम मुक्ति इस लिये नहीं बनता किं-
जैसे अन्य संयोगों का अवश्य-वियोग नष्ट उच्छेद होना है, वैसे अणिमादि
सिद्धि भी नाश वाली हैं ॥ ८२ ॥

* नेन्द्रादिपदयोगोऽपि तद्वत् ॥ ८३ ॥ (४१०)

इसी प्रकार इन्द्रादि पदवी का मिलना भी (मुक्ति) नहीं ॥

जिस प्रकार अणिमादि सिद्धिमें अवश्य नाश वाली हैं, इसी प्रकार
इन्द्रादि पदवी भी शीघ्र नष्ट होने वाली हैं, अतः उन की प्राप्ति का नाम
मुक्ति नहीं हो सकता ॥ ८३ ॥

प्र०-मुक्ति विषय में अन्यो का खण्डन करके सांख्याचार्य ने अपना मत
क्यों नहीं दर्शाया ? उत्तर-सांख्याचार्य तृतीयाध्याय के अन्तिम सूत्र ८४ में
अपना मत कह आये हैं कि-

“विवेकान्निर्गोषदुःखनिवृत्ती कृतकत्वंनेतराकेतरात् ॥ १ । ८४ । (१८५)
देखो पृष्ठ-१५ और आगे पद्याध्याय के ५ से ८ तक सूत्रों में भी कहेंगे ।
सांख्य का मत वेदान्तकुल यह है कि विवेक से मुक्ति होती है और उस में-
“ ज्ञानन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कुतश्चन ॥ तैत्तिरीयोपनिषद् ब्रह्मो न
अनुवाक ५ और “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म योवेक्ष्य भिहितं गुहायाम् परसे व्यो-
मन् । सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता ॥ इति । तैत्ति० २ । १
इत्यादि उपनिषत्प्रतिपादित ब्रह्म के ज्ञानन्द के मुक्त जीवात्मा प्राप्त होता है,
उसी का अनुभव करता है, उस की सब कामना पूर्ण होजाती हैं ॥

अब इन्द्रियों की भौतिकता का खण्डन करते हैं कि-

* न भूतप्रकृतिरवमिन्द्रियाणामाहंकारित्वम्युतेः ॥ ८४ ॥ (४११)

इन्द्रियों की प्रकृति (कारण) भूत नहीं हैं । क्योंकि (इन्द्रियों की)
अहंकार का कार्य होता दुनते हैं ॥

यही बात पूर्व २ । २० (१८३) सूत्र में कह आये हैं कि "एतस्मादत्रायते प्राणोमनः सर्वेन्द्रियाणि च" मुण्डकोपनिषद् २ । १ । ३ के श्रुति प्रमाण से इन्द्रियां अहकार का कार्य हैं, परन्तु न्याय में ती भूतों का कार्य इन्द्रियां बताई हैं। यथा—

"प्राणरसनक्षुस्त्वक्प्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः १ । १ । १२ ॥" तत्र प्या न्याय का सत श्रुतिविरुद्ध है ? उत्तर—नहीं क्योंकि पदार्थों की संख्या वा विभाग सब शास्त्रों में एकसा ही नहीं है। न्याय में प्रथम १६ पदार्थ प्रमाणादि बता कर उन १६ में से दूसरे प्रमेय के १२ भेद ये कहे हैं कि—
"आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धि १ । १ । ९ ॥"

१ आत्मा, २ शरीर, ३ इन्द्रिय, ४ अर्थ (दिपय), ५ बुद्धि, ६ मनस् ७ प्रवृत्ति, ८ दोष, ९ प्रेत्यभाव, १० कल, ११ दुःख और १२ मोक्ष। परन्तु पञ्च में यह नहीं कहा कि १२ वा १६ द्रव्य हैं, वा गुण, कर्म हैं। इस व्यवस्था को वैशेषिक ने ठीक किया है और ६ पदार्थ विभाग करके माने हैं। तब क्या वैशेषिक से न्याय का कोई विरोध होगया ? कुछ नहीं। संसार के पदार्थों को कोई कैसे गिनता है, कोई कैसे, कोई कुछ संज्ञा रखता है, कोई कुछ, ये बातें विरोध की नहीं। इस प्रकार विचार से ज्ञात होगा कि निमग्न के उपादान की सांख्य शास्त्र ने एक प्रकृतिसंज्ञा की है, उसी की न्यायदर्शनकार ने कारण द्रव्य मानकर पञ्चभूतसंज्ञा रखी है। तब न्यायकार भूतों से इन्द्रियोत्पत्ति मानना अपने मतके उपादानकारणरूपपञ्चनख (गिन को सांख्य में सत्वादि की साम्यावस्था कहकर प्रकृति माना है) के अभिप्राय से है, न कि सांख्याभिमत प्रकृतिके बोधे कार्यपञ्चस्थूलभूतों से, और मैं समझता हूँ कि इसी कारण सांख्यदर्शन के प्रणेता ने बुद्धिमानों की है जो सूत्र १ । ६१ में स्थूलाभूतानि कहते हुए कार्यरूप पञ्चभूत बताने को ही स्थूल शब्द विशेषणार्थ रख दिया है कि कोई न्याय के कारण द्रव्य पञ्च सूक्ष्म भूतों को कथे न समझले। इस सब व्यवस्थामेद है और न्याय में कारणभूतों का कार्य इन्द्रियें बताई गई हैं, और सांख्य में कार्य (स्थूल) पञ्चभूत गिनाये हैं तब सांख्यकार ने—

"आहंकारिकत्वश्रुतेर्न भौतिकानि २ । २० ॥"

मैं इन्द्रियों के भौतिकत्व का जो खण्डन किया है वह अपने मत की

सूत्रमन्तरं एव प्रकृतं न मानते हुये किया है, न कि न्यायाऽभिमत कारण वा
सूत्रमन्तरं न मान्यत्व का। अतएव परस्पर न्याय सांख्य में इस अंश में
विरोध नहीं ॥ ८४ ॥

क्यों जी। न्याय वैशेषिक के समान छः ईवा खोलह १६ पदार्थों के बोध
से मुक्ति होना आप (सांख्याचार्य कपिल) क्यों नहीं मानते ? उत्तर—

* न षट्पदार्थनियमस्तद्विधान्मुक्तिः ॥ ८५ ॥ (४१२)

छः पदार्थ का नियम नहीं, (अतः) उन के बोध से मुक्ति (भी होने)
नहीं कही ॥

वैशेषिकादि जिन्होंने वस्तुमात्र को प्रथम १ द्रव्य २ गुण ३ कर्म ४ नामान्य
५ विशेष ६ सनत्राय; इन छः पदार्थों में अन्तर्गत किया और फिर छः में से
पहले एक द्रव्य के नौ ९ विभाग किये (१ प्रथिवी २ अप् ३ तेज ४ वायु
५ आकाश ६ काल ७ दिशा ८ आत्मा और ९ मन) उन की परिभाषा के
अनुसार (हमारे प्रकृति पुन्य का विवेक) छः पदार्थ और उन के अवान्तर
मेद ९ द्रव्यादि के तत्त्वज्ञान से होता है, सो ठीक ठो, परन्तु हमने वस्तुमात्र
को दो शब्दार्थों (१ प्रकृति स्वरूप) में अन्तर्गत माना है, छः का नियम
नहीं किया, इस लिये इन षट्पदार्थबोध से मुक्ति भी नहीं कहते ॥ ८५ ॥ तथा

* षोडशादिष्वप्येवम् ॥ ८६ ॥ (४१३)

षोडश १६ आदि (पदार्थमत) में भी ऐसा ही (जाना) ॥

न्याय में १ प्रमाण २ प्रमेय ३ संशय ४ प्रयोजन ५ दृष्टान्त ६ सिद्धान्त ७
शक्यत्व ८ तर्क ९ निर्णय १० वाद ११ उत्तर १२ वितर्क १३ हन्वाप्तान् १४ खल
१५ आति और १६ निग्रहस्थान; इन १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मुक्ति कही
है, परन्तु एष (सांख्य) ने केवल दो (प्रकृति पुन्य) संकेत रखे हैं, इस
लिये हमउन्हीं के विवेक से मुक्ति कहते हैं, षोडशादि से नहीं ॥ ८६ ॥

* नाऽणुनित्यता तत्कार्यत्वश्रुतेः ॥ ८७ ॥ (४१४)

अणु नित्य नहीं हो सकते क्योंकि उन का कार्य होना सुनते हैं ॥

अणु शब्द से यहाँ निरवयव न्यायाग्राहक परमाणु की नित्यता का
सूचन नहीं है किन्तु तत्त्वरेण की नित्यता का निषेध कहा है। जैसा कि
सांख्याचार्य अगस्त्य की सूत्र में अणु को शक्यत्व मानते हैं ॥ ८७ ॥ यथा—

* न निर्भागत्वं कार्यत्वात् ॥ ८८ ॥ (४१५)

कार्य होने से (अणु=असरेणु) 'मित्ययम' भी नहीं है ॥

पूर्व सूत्र में असरेणु की मित्यता न मानने में जो श्रुति को हेतु बताया है, वह श्रुति साक्षात् कहीं मिलती नहीं, इस बात को याद कर विज्ञानभिक्षु की ने-भी श्रुति शब्दसे वेदश्रुति वा उपनिषद् की श्रुति न पाकर कहा है कि—
यद्यप्यस्माभिः सा श्रुतिर्न दृश्यते काललुप्तत्वादिना,

तथाप्याचार्यवाक्यान्मनुस्मरणाञ्चानुमेया । यथा मनुः—

अण्वो मन्ना विनाशिन्यो दशार्धानां च यः स्मृताः ।

ताभिः सार्धमिदं सर्वं संभवत्यनुपूर्वशः ॥ (मनुः १।२७)

अर्थात् यद्यपि हम को कोई वैसी श्रुति नहीं दीखती, काल के हेरफेर से लुप्तहोना इत्यादि हेतुओं से । तथापि आचार्य के वाक्य और मनु के स्मरण से हम का अनुमान करना चाहिये, जेसा कि मनु कहते हैं कि “सूक्ष्म जो (अणु से अणु) दश की आधी (५) तन्मात्रा विनाशिनी है, उन सहित यह सब जगत् क्रम से उत्पन्न होता है ” । सांख्यार्जवभाष्य और सांख्य-सूत्रवैदिक श्रुति में भी यहां अणु शब्द से असरेणु का ही ग्रहण किया है, परमाणु का नहीं ॥ ८८ ॥

यदि कहो कि असरेणु यदि सावयव और कार्य हैं तो प्रत्यक्ष उन का रूप क्यों नहीं दीखता ? उत्तर—

* न रूपनिवन्धनात्प्रत्यक्षनियमः ॥ ८९ ॥ (४१६)

रूप के निबन्धन से प्रत्यक्ष का नियम नहीं ॥

यह नियम नहीं है कि रूपवान् पदार्थ का ही प्रत्यक्ष हरे, किन्तु अन्य धर्मवान् पदार्थों का भी प्रत्यक्ष होता है ॥ ८९ ॥

अब पदार्थों की स्थूल सूक्ष्मता में अपने अभिमत भेद कथन करते हैं:-

* न परिमाणचतुर्विध्यं द्वाभ्यां तद्योगात् ॥ ९० ॥ (४१७)

परिमाण ४ चार प्रकार के होने आवश्यक नहीं, क्योंकि दो प्रकारों से ही निर्वाह हो जाता है ॥

कोई लोग जो परिमाण (माप) को चार ४ प्रकारका मानते हैं १-अणु २ महत् ३ दीर्घ ४ ह्रस्व, सो ठीक नहीं, क्योंकि केवल १ अणु और २ महत् इतने ही में सब परिमाण अन्तर्गत हो सकते हैं ॥ ८७ ॥

यदि कहे कि अब तुम्हारे मत में प्रकृति और पुरुष से अतिरिक्त अस्-
रेणु आदि सभी उदात्त अनित्य हैं तो किसी की पहचान (प्रत्यभिज्ञा) कि
“यह वही है” कैसे होगी ? क्योंकि कोई पदार्थ नित्य नहीं तब आज से कल
को यह पहचाना कैसे जाता है कि यह वही कल देखो हुआ पदार्थ है ? उत्तर-

● अनित्यत्वेऽपि स्थिरतायोगात् प्रत्यभि-

ज्ञानं सामान्यस्य ॥ ८१ ॥ (४१८)

अनित्य होने पर भी स्थिरता के योग से सामान्य की पहचान होती है
जो पदार्थ अनित्य है, वे भी जितने काल तक स्थिर रहते हैं, पहली
समानता से पहचाने जाते हैं ॥ ८१ ॥

● न तदपलाप्रस्तरमात्र ॥ ८२ ॥ (४१९)

उस (समानता) का अपलाप (झुंझाना) नहीं हो सकता, क्योंकि
उस (समानता) से (पहचान होती है) ॥

यदि किसी अनित्य पदार्थ में आज से कल तक कोई समानता न रहती,
तो कोई पदार्थ पहचाना न जाता । जो लोटा वा घट वा पट हमने आज देखा
है, वह बहुत आंशों में कल तक स्थिर एकसा (समान) रहता है, इसी से
तो पहचाना जाता है कि यह वही लोटा वा घट वा पट है जो कल देखा
था । पहचानना (प्रत्यभिज्ञा) ही स्थिरता और समानता की बिंदु से
हेतु है ॥ ८२ ॥

यदि कहे कि आज के देखे घट को कल पहचान सकना सामान्य की
स्थिरता से नहीं, किन्तु अन्य घटादि से भेद (अन्यत्व) के कारण पहचान
हो जाती है तो उत्तर-

● नाऽन्यनिवृत्तिरूपत्वं भावप्रतीतिः ॥ ८३ ॥ (४२०)

अन्य की निवृत्ति ही (सामान्य का) रूप नहीं, भाव की प्रतीति से ॥

एक घट जिसे को कल देखा था और आज प्रत्यभिज्ञा (पहचान) होती है कि यह वही घट है। ऐसी प्रत्यभिज्ञा घटने से नहीं हो सकती कि घट (घट), अन्य घट आदि पदार्थों से विलक्षण है। क्योंकि पटादि से भिन्न रूप के तौ अन्य घट भी हैं, परन्तु यह 'पहचान' कि यह वही कल वाला घट है, तभी हो सकती है, जब कि कल से आज तक घट विग्रह में कोई समानता बनी रहती हो, कुछ काल तक स्थिर हो। इस विग्रह का देखे घट को आज पहचानने (प्रत्यभिज्ञा करने) में समानता ही हेतु है, अन्य (पटादि) पदार्थों से भिन्नरूपता हेतु नहीं ॥ ८३ ॥

यदि कहो कि सदृश होने से 'पहचान' हो जाती होगी, समानता स्थिर नहीं है ? तो उत्तर—

॥ न तत्त्वान्तरं सादृश्यं, प्रत्यक्षोपलब्धेः ॥ ८४ ॥ (४२१)

(सामान्य से) सादृश्य कोई अन्य तत्त्व (वस्तु) नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष उपलब्ध है ॥

प्रत्यक्ष एक घट जो कल देखा था, ठीक वही, घट आज देखता हूँ। ऐसी उपलब्धि होने से यह नहीं कह सकते कि कल के घट के सदृश दूसरा घट है, किन्तु वही घट प्रत्यक्ष उपलब्ध होता है, इस लिये सादृश्य कोई और बात नहीं, किन्तु सामान्य ही सादृश्य है ॥ ८४ ॥

यदि कहो कि सामान्य और सादृश्य एक बात कैसे हो सकती है ? सादृश्य में तो सापेक्षता होती है ? तो उत्तर—

॥ निजशक्त्यभिव्यक्तिर्वा वैशिष्ट्यात्तदुपलब्धेः ॥ ८५ ॥ (४२२)

अथवा स्वाभाविक शक्तिकी अभिव्यक्ति को (सादृश्य कहते हैं) क्यों कि असाधारणता से उस (सादृश्य) को उपलब्धि होती है ॥

विशिष्टता (स्वपूजित) से सादृश्य की प्रतीति या उपलब्धि होती है, इस कारण (वा शब्द से) दूसरा पक्ष यह भी ठीक है कि सदृशपन अपनी स्वाभाविक शक्तिका अभिव्यक्त होना ही है अर्थात् उस २ पदार्थ में स्थित उस २ प्रकार का जो शक्तिभेद है, वह सर्वत्र सादृश्य की प्रतीति का विषय है, न कि कोई अन्य वस्तु (तत्त्व) ॥ ८५ ॥ और—

* न संज्ञासंज्ञिसम्बन्धोऽपि ॥ ८६ ॥ (४२३)

संज्ञासंज्ञि सम्बन्ध भी (सादृश्य) नहीं है ॥

चट पट वस्तु पशु पक्षी आदि शब्दों का नाम संज्ञा है और चट पटादि शब्दों से जिन वस्तुओं का ग्रहण किया जाता है, वे संज्ञी हैं, उन दोनों के सम्बन्धको भी सादृश्य नहीं कह सकते, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा का विषय सामान्य वा सादृश्य है, न कि संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध । हम देखते हैं कि एक चट वस्तु को जैसे चट संज्ञा है वैसे ही दूसरे चट वस्तु को भी है, परन्तु "यह वही चट है" इस प्रकारकी प्रत्यभिज्ञा (पड़चान) संज्ञासंज्ञिसम्बन्धमात्र में नहीं होती ॥ ८६ ॥

यदि कहो कि शब्द और अर्थमें ती नित्य संबन्ध है, तब संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध (शब्दाऽर्थसम्बन्ध) को मानकर प्रत्यभिज्ञा क्यों नहीं हो सकी ? ती उत्तर—

* न संबन्धनित्यतोभयाऽनित्यत्वात् ॥ ८७ ॥ (४२४)

समय (संज्ञा=चटादि शब्द और संज्ञी=चटादि वस्तु) इन दोनों के अनित्य होने से संबन्ध भी नित्य नहीं हो सकता ॥ ८७ ॥

उसी बात को और स्पष्ट करते हैं—

* नाऽजःसंबन्धो धर्मिग्राहकमानवाधात् ॥ ८८ ॥ (४२५)

संबन्ध अज (अनादि वा नित्य) नहीं है, धर्मों को ग्राहक प्रमाण को न होने (बाध) से ॥

क्योंकि धर्मों=संज्ञी वस्तु को ग्राहक होने में कोई प्रमाण नहीं है। जब चाहें तब जिस पदार्थ की जो चाहें वो संज्ञा रख सकते हैं, तब शब्दार्थ में (संज्ञा संज्ञी में) नित्य संबन्ध कहाँ रहा ? ॥ ८८ ॥

यदि कहो कि न्यायादि शास्त्रों में जो समवाय संबन्ध माना है, वही ती नित्य संबन्ध है । आप क्यों नहीं मानते ? ती उत्तर—

* न समवायोऽस्ति प्रमाणाऽभावात् ॥ ८९ ॥ (४२६)

प्रमाणाऽभाव से (हमारे मत में) समवाय संबन्ध ही नहीं है ॥

द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय; ये छः पदार्थ ही हम ने अपने सांख्यमें इस प्रकार विसक्त नहीं किये जैसे वैशेषिकमें हैं, तब हमारे यहाँ वस्तुको नित्यत्व कथन करने में कोई प्रमाण नहीं है ॥ ८९ ॥

यदि कहा कि प्रमाण क्यों नहीं है? प्रत्यक्ष अनुमानप्रमाणतीर्थ, ती उत्तर -

* उभयत्राऽप्यन्यथासिद्धेन प्रत्यक्षमनुमानं वा ॥१००॥ (४२७)

प्रत्यक्ष और अनुमान (प्रमाण) इस लिये नहीं हो सकते कि दोनों में अन्यथा (समझाये के बिना ही) सिद्धि है ॥

हमारे मत में स्वरूपसंज्ञ से ही काम चल जाता है, इस लिये प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे भी समझाये संश्लेषमानना आवश्यकता अपेक्षित नहीं ॥

वात यह है कि जिस सम्बन्ध को न्यून्य विशेषिकमें समझाये सम्बन्ध कहते हैं, उसी को वेदांतदर्शनमें तादात्म्य सम्बन्ध कहते हैं और उसी को योग और सांख्य में स्वरूपसंज्ञ कहते हैं. कोई विरोध नहीं है. केवल पद्धिभाषा भेदमात्र है ॥ १०१ ॥

अब इस मत का खण्डन करते हैं कि क्रिया सर्वथा अनुमेय है:-

* नानुमेयत्वमेव क्रियाया नेदिष्टस्य

लक्ष्मणतारेबाऽपरोक्षप्रतीतिः ॥ १०१ ॥ (४२८)

क्रिया को केवल अनुमेय (अनुमानगम्य) ही न मानना चाहिये क्योंकि अतिशयोक्त्य (पुरुष आदि चलने वाले) की क्रिया और क्रियावान् में अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) प्रतीति होती है ॥

जब कोई हमारे पास ही चलता है तो हम चलना क्रिया और चलने वाले देवतादि को प्रत्यक्ष देखते हैं । इस लिये जो लोग क्रिया को प्रत्यक्ष न मान कर केवल अनुमेय मानते हैं, वह ठीक नहीं ॥ १०१ ॥

जो लोग समान प्रधानता वाले पंच भूतों से देह की उत्पत्ति मानते हैं, उन का खण्डन-

* न पाञ्चभौतिकं शरीरं बाहूनामुपादानाऽयोगात्

॥ १०२ ॥ (४२९)

शरीर पाञ्चभौतिक नहीं हो सका, क्योंकि (एक कार्य को) बहुत उपपादान कारण होने युक्त नहीं ॥

लोग कहेंगे कि सांख्यकाद यह क्या कहने लगे, स्थूल शरीर तो पाञ्चभौतिक है ही । परन्तु जानना चाहिये कि समप्रधान भूतों से शरीरोंत्पत्तिका निषेध करते हैं । विषमों (पञ्चभूतों) से उत्पत्ति मानना इन को अभिष्ट नहीं ॥ १०२ ॥

* न स्थूलमिति नियम आतिवाहिकस्यापि
विद्यमानत्वात् ॥ १०३ ॥ (४३०)

सूक्ष्म शरीर के विद्यमान होने से यह नियम नहीं कि स्थूल ही शरीर है ।
एक स्थूल देह से दूसरे स्थूल देह तक उड़ानेवाले=आतिवाहिक=सूक्ष्म
शरीर के विद्यमान होने से यह नियम ठीक नहीं कि स्थूल ही एक शरीर
है, जो पार्श्वभौतिक है, किन्तु सूक्ष्म शरीर भी ती शरीर ही है जो स्थूल
पञ्चमहाभूतों से नहीं, किन्तु सूक्ष्म १७ तत्वों से बनता है ॥ १०३ ॥

* नाऽप्राप्तप्रकाशकत्वमिन्द्रियाणा-

मप्राप्तेः सर्वप्राप्तेर्वा ॥ १०४ ॥ (४३१)

इन्द्रियों को अप्राप्तप्रकाशकत्व नहीं है । क्योंकि प्राप्ति का अभाव है,
अथवा सब की प्राप्ति हो (सो भी नहीं) ॥

इन्द्रिये अप्राप्त (असंबद्ध) पदार्थ का प्रकाश करने वाली नहीं हैं, किन्तु
जो पदार्थ उन इन्द्रियों को प्राप्त (विषयीभूत=संबद्ध) होते हैं, केवल
उन्हीं का प्रकाश (ज्ञान=बोध) कराती हैं । क्योंकि देखा जाता है कि अप्राप्त
पदार्थों को इन्द्रियां बोधित नहीं करतीं । अथवा यों कहिये कि यदि अप्राप्त
प्रकाशक होतीं तो उन इन्द्रियों से सब की प्राप्ति (उपलब्धि=ज्ञान=बोध)
हो जाती, तब तो जीव इन्द्रियों के साहचर्य से सर्वज्ञ हो जाता । किन्तु ऐसा
है नहीं, इसलिये इन्द्रियां अप्राप्तप्रकाशक नहीं हैं ॥ १०४ ॥

* न तेजोऽप्यसर्पणात्तैजसं चक्षुर्वृत्तितस्तत्सिद्धेः ॥ १०५ ॥ (४३२)

तेज पर दीड़ने से आंख इन्द्रिय को तैजस नहीं कह सकते क्योंकि वृत्ति
से सब की सिद्धि है ॥

यदि कहो कि इन्द्रिये स्थूलपञ्चमहाभूतों का ही कार्य है, क्योंकि एक
चक्षु (आंख) को ही देखलो कि यह तेज पर दीड़ती है, जिस से जानने
जाता है कि तैजस है । इस का उत्तर देते हैं कि चक्षु इन्द्रिय तेज पर नहीं
दीड़ती, किन्तु चक्षु की वृत्तिमय तेज पर दीड़ती है । यह कोई नहीं कह
सकता कि आंख आदि इन्द्रियां अपनी जगह छोड़कर तेज आदि रूप पर
दीड़ती हैं । प्रत्युत आंख अपनी स्थान में ही रहती हुई केवल अपनी वृत्ति

से देशान्तरस्य तेनैव रूप का ग्रहण करती है, इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषय में जानिये ॥ १०५ ॥

यदि कहो कि वृत्ति कोई वस्तु नहीं, केवल इन्द्रियां ही हैं, तो उत्तर-

* प्राप्तार्थप्रकाशलिङ्गाद्वृत्तिसिद्धिः ॥१०६॥ (४३३)

प्राप्त अर्थ के प्रकाशरूप लिङ्ग से पाया जाता है कि वृत्ति है ॥

असंख्य (अप्राप्त) पदार्थ को इन्द्रियें नहीं जतातीं, तो भी प्राप्त को अवश्य जताती हैं और इन्द्रियें अपने स्थान में बनीं भी रहें और अपने सामने आये पदार्थ को भी जतावें, यह तभी होसका है अत्र कि इन्द्रियों के अतिरिक्त इन्द्रियों की वृत्ति भी कोई पदार्थ हो । इस से वृत्ति सिद्ध है ॥१०६॥

क्यों भी । वह वृत्ति क्या वस्तु है ? क्या जैसे आग में से चिनगारी निकलती है, ऐसे चक्षु आदि इन्द्रियों से वृत्ति चिनगारी के समान निकलती है ? अथवा क्या रूप रसादि के समान कोई गुण है ? वा क्या है ? उत्तर-

* भागगुणाभ्यां तत्त्वान्तरं वृत्तिः

संबन्धनार्थं सर्पतीति ॥ १०७ ॥ (४३४)

भाग और गुण से भिन्न वस्तु वृत्ति यह है जो संबन्ध के लिये दी जाती है ॥

चक्षु आदि इन्द्रियों के विषयों से संबन्ध कराने वाली वृत्ति है । संख्य वृत्ति को चक्षु आदि का भाग (चिनगारी के समान) तो इस लिये नहीं मान सकते कि अग्नि की चिनगारी स्वयं निकलकर बाहर हो जाती है, किन्तु अग्नि से किसी पदार्थ का संबन्ध नहीं करता, ऐसे ही यदि आंख की वृत्ति आंख से निकल कर विषय में पहुंच जावे तो वृत्ति और विषय में संबन्ध होगा, न कि आंख और विषय में । किन्तु संबन्ध होता है आंख और विषय में, इस से जाना जाता है कि वृत्ति कोई चिनगारी के समान भाग नहीं है और रूपादिके समान आंख आदिका गुण=वृत्ति होती तो आंख आदि से निकल कर विषय तक न जासकती, क्योंकि कोई गुण अपने द्रव्य को त्याग कर जा नहीं सकता और वृत्ति अवश्य जाती है, इस से जाना गया कि वृत्ति कोई गुण भी नहीं है । अथ वृत्ति को क्या वस्तु समझें ? उत्तर-चक्षुरादि इन्द्रियों का भूति सूक्ष्म परिणाम जो अहंकार का कार्य है, ऐसा कोई पदार्थ वृत्ति समझो ॥ १०७ ॥

यदि कहो कि चक्षु कोई द्रव्यों में से द्रव्य नहीं फिर उस की वृत्ति विषयदेश तक जानी कैसे संभव है ? तो उत्तर-

* न द्रव्यनियमस्तद्योगात् ॥ १०८ ॥ (४३५)

उस (क्रिया) के योग से, द्रव्य का नियम नहीं ॥

हमारे सांख्य की परिभाषा में वैशेषिक के समान ९ द्रव्यों का नियम नहीं, किन्तु हम ती क्रिया के योग से द्रव्य मानते हैं इस लिये हम आंख को भी द्रव्य मानते हैं और फिर उस की वृत्ति का बाहर विषयदेश में नामा असंभव नहीं रहता ॥ १०८ ॥

* न देशभेदेऽप्यन्योपादानताऽस्मदादि वन्नियमः ॥ १०९ ॥ (४३६)

देशभेद में भी (इन्द्रियों की) अन्योपादानता नहीं हो सकती (किन्तु अस्मदादि के समान (सर्वत्र) नियम है ॥

जैसे हमारे दश में इन्द्रियों का उपादान कारण अहंकार है, वैसे ही अन्य देशों में भी हमारे समान ही सर्वत्र नियम है। अन्य देशों की प्राणियों की इन्द्रियों का उपादान भी अहंकार के अतिरिक्त अन्यकुछ नहीं है ॥ १०९ ॥

यदि कहो कि जब किसी देश में भी इन्द्रियों का कारण पशुभूत नहीं है, अहंकार ही है, तो अन्य वेदानुकूल न्यायाददर्शनकारों ने इन्द्रियों की भौतिक क्यों कहा ? उत्तर-

* निमित्तव्यपदेशात्तद्व्यपदेशः ॥ ११० ॥ (४३७)

निमित्त के कथन के वह कथन है ॥

अहंकार भूतों में रहता है, भूतों में से इन्द्रियां बनती हैं; इसलिये यह कहा जाता है कि इन्द्रियां भूतों से बनतीं, परन्तु वास्तविक कथन में बात यही है कि भूतों में स्थित अहंकार से ही इन्द्रियों की उत्पत्ति है। जैसे इन्धन में आग जुलगती है तब कहते हैं कि इन्धन से आग उत्पन्न हुई। परन्तु इन्धन तो आग के उद्भव का निमित्तमात्र है, न कि उपादान कारण। ऐसे ही भूत भी इन्द्रियों के उपादान नहीं किन्तु निमित्त हैं, निमित्त के कथन से उस को उपादान कह दिया जाता है ॥

जैसा कि हम पहले भी इस विषय में लिख चुके हैं कि अन्य शास्त्रकारों का कथन अपनी परिभाषानुसार है। उन्होंने ने प्रकृति का नाम ही पशुभूत (सूक्ष्म) रख कर अपना सब काम चलाया है। उन शास्त्रों में अहंकारनामक कार्यवस्तु का निरूपण नहीं है, अतः उन्होंने ने अहंकार से इन्द्रियोत्पत्ति

नहीं कही, सांख्याचार्य स्थूल भूतों में व्याप्त उन्हीं सूक्ष्म अणुओं को अङ्ग-
ङ्कारशब्द से कहते हैं, जो इन (सांख्यकार) की परिभाषा में प्रकृति का
दूसरा कार्य है, प्रकृति से १ महत्, महत् से २ जहङ्कार । यथार्थ में प्रकृति
के इन दोनों कार्यों को उन्हीं (अन्य न्यायादिकारों) ने गिना ही नहीं है,
और यह हो सक्ता है कि कारण से कार्य बनने से जो परिणति भेद उत्पन्न होते
हैं, उन में से कोई एक को कोई गणना में न लावे । मिही से घड़ा बनता है,
सब मिही कारण और घड़ा कार्य है, यह कथन असङ्गत नहीं, परन्तु मिही
से घड़ा बनने तक बीच की अवस्था भी तो होती है । जिन अवस्थाओं में
मिही न तो केवल मिही संज्ञक ही हो, न घड़ा ही बन गई हो, किन्तु मिही
और सिद्ध घट के बीच में की अवस्था भी एक और है, जब कि मिही ठीक
घड़ा तो नहीं बनी प्रत्युत कुछ गोला सा बनी, फिर लम्बी की गई, फिर
भीतर भीतर पोलयुक्त की गई, फिर पोलदार गोला बना, फिर गरदना
निकाल कर ठीक घड़ा बनी, अब बीच की अवस्था के विचार से कोई मिही
की अन्य संज्ञायें रखे, और उन से घड़े की उत्पत्ति बतावे, तो अनर्थ क्या है ?
ठीक तो है, परन्तु दूसरे सब लोग मिही को कारण और घट को मिही का
कार्य कहें, तो वे भी कुछ विरुद्ध कहने वाले नहीं समझे जा सकते, । इसी
प्रकार, प्रकृति से महत्, अहङ्कार इन दोनों बीच के परिणामों का कुछ नाम-
न कर सूक्ष्म-भूतों (पञ्च तन्मात्रों) से इन्द्रियों की उत्पत्ति कहने वाले
अन्य शास्त्रकारों ने कोई एक अंश में ही उची चट्टे पर विरुद्धवाद नहीं
किया । यह बात बहुत ध्यान से विचारने योग्य है ॥ ११० ॥

* जलमजाण्डजजरायजोद्भिज्जसांकल्पिक

सांसिद्धिकं चेति न नियमः ॥ १११ ॥ (४३८)

१ जलमज, २ अण्डज, ३ जरायुज, ४ उद्भिज, ५ सांकल्पिक, ६ सांसिद्धिक
(शरीर) हैं, इतना ही नियम नहीं ॥

१-जलमज=भाप से वा पानी से वा सीलन से उत्पन्न भुवे जूँ, सच्छर
इत्यादि, २-अण्डे से उत्पन्न पक्षी आदि, ३-जरायु=जेर से उत्पन्न संतुष्य,
पशु=गौ आदि, ४-उद्भिज=पृथिवी को फोड़ने से उत्पन्न ओषधि वनस्पत्यादि,
५-संकल्प से ईश्वर ने जिस अमैथुनी सृष्टि को उत्पन्न किया वह सांकल्पिक
और ६-योगी लोग सिद्धियों के बल से जिन जिन देवों को धारण कर लेते हैं

वे सांसिद्धिक देह हैं, परन्तु इतना ही नियम नहीं, परमार्थों की सृष्टि में इन छः के अतिरिक्त भी न जाने कितने प्रकार के देह हैं ॥१११॥ ती भी-

* सर्वेषु पृथिव्युपादानमसाधारण्यात्तद्

व्यपदेशः पूर्ववत् ॥ ११२ ॥ (४३६)

सब (शरीरों) में पृथिवी विशेष से उपादान है, इस लिये उस का कथन पूर्ववत् (जानो) ॥

जन्मजादि चाहे कई प्रकार के देह हैं, तथापि सब में विशेष करके पृथिवी उपादान कारण है, अन्य साधारण कारण हैं और शरीर को पार्थिव कहना (व्यपदेश) पूर्ववत् जानो अर्थात् जैसे पहले सूत्र-११० में कह आये हैं कि स्थूल पद्मभूतस्य अहङ्कार से उत्पन्न होने वाले इन्द्रियों को भीतिक कहा जाता है, जैसे ही पृथिवीस्य अन्य सूतों का कार्य होने पर भी देहों को पार्थिव कहा जाता है ॥ ११२ ॥

* न देहान्मकस्य प्राणस्वमिन्द्रियशक्तितस्तदिसद्वेः ॥

॥ ११३ ॥ (४४०)

देह को आरम्भ करने वाले (वायु) को प्राण नहीं कह सकते क्योंकि उस (प्राण) की सिद्धि इन्द्रियशक्ति से है ॥

देह का उपादान कारण (वायु) प्राण नहीं, क्योंकि प्राण स्वयं इन्द्रियों के सामर्थ्य से सिद्ध होता है, जैसा कि पहले कह चुके हैं कि-“सामान्य-करणवृत्तिः प्राणाद्यावायवः पञ्च” २।३१ (१९५) और इन्द्रियानिलकर देह बनता है ॥ ११३ ॥

ती क्या केवल पृथिव्यादि जड़ तत्व ही देह को उत्पन्न कर लेते हैं ? उत्तर-नहीं, किन्तु-

* भोक्तुरधिष्ठानाद्धे गायतननिर्माणमन्यथापूतिभावप्रसङ्गात्

॥ ११४ ॥ (४४१)

भोक्ता (जीवात्मा) के अधिष्ठान से भोगायतन (देह) की रचना होती है, नहीं तो सड़ी राख का प्रसङ्ग होने से ॥

यदि देह के उपादान स्त्री के शोणित और पुरुष के बीर्य में जीव जाकर अधिष्ठाता न बने तो देह उत्पन्न नहीं हो सकता, प्रत्युत वे शुक्र शोणित सह जाते हैं, और पूतिभाव को प्राप्त हो जाते हैं ॥ ११४ ॥

यदि कहो कि देहादि का उत्पादक और अधिष्ठाता जीव है तो जीवात्मा को कूटस्थ कैसे बता सकेंगे ? तो उत्तर—

* भृत्यद्वारा स्वाम्यधिष्ठितिर्नैकान्तात् ॥ ११५ ॥ (४४२)

स्वामी का अधिष्ठान भृत्य (सेवक) के द्वारा है, न कि अकेले से ॥

देह का अधिष्ठरता और उत्पादक यद्यपि जीवात्मा है, परन्तु अशेषा नहीं, किन्तु अपने भृत्य प्राण के द्वारा ॥ ११५ ॥

यदि कहो कि प्राण भृत्यद्वारा जीव को अधिष्ठाता क्यों मानते हो और क्यों जीव को वस्तुतः कूटस्थ मानते हो ? सीधा जीवात्मा को ही साक्षात् अधिष्ठाता मान लें तो क्या दोष है ? उत्तर—

* समाधिसुषुप्तिमोक्षेषु ब्रह्मरूपता ॥ ११६ ॥ (४४३)

समाधि, सुषुप्ति और मोक्ष में (जीव को) ब्रह्मरूपता होजाती है ॥

यदि साक्षात् जीवात्मा ही अधिष्ठाता होता तो समाधि में, सुषुप्ति में और मोक्ष में भी ब्रह्म के सदृश कूटस्थ, संगरहित, निदुःख न होसकता । परन्तु होता है, इस से पाया जाता है कि वह भृत्य द्वारा ही अधिष्ठाता है, साक्षात् एकठा स्वयं नहीं ॥

कोई लोग यहां ब्रह्मरूपताशब्द देख कर समझते हैं, कहते हैं और अपने बनाये भाष्यों और टिप्पणी या टीकाओं और अनुवादोंमें भी लिखते हैं कि जीवात्मा ब्रह्म से भिन्न नहीं, एक है । परन्तु उनको नीचे लिखे वचनों पर ध्यान देना चाहिये—

१=यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।

बुद्धिश्च न विचेष्टते तामाहुः परमाद्भुतिम् ॥

तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् ।

कठोपनिषद् ब्रह्मी ६ कण्विका १० । ११ ॥ इस का अर्थ यह है कि “जब ५ ज्ञानेन्द्रियें छड़े मन सहित रुक जावें और बुद्धि भी कोई चेष्टा न करे, उसी स्थिर इन्द्रियधारणा को योग मानते हैं, उसी को परमगति कहते हैं, ब्रह्म बन जाने को नहीं ॥

२=यत्रेतत्पुरुषः स्वपिति नाम=ततो सोऽयं तदा संपन्नो

भवति=स्वप्नोतो भवति । तद्वादेन च स्वपितीत्याचक्षते ॥

आन्दोग्योपनिषत् ब्राह्मण ६ खण्ड ८ कण्विका १॥ इस में जीव के शयन का वर्णन है कि शयन स्वप्न वा निद्राका है । " जिस अवस्था में यह पुरुष (जीवात्मा) सोता है अर्थात् सत् (प्रकृति) से संपर्क होजाता है, अपने आपे की प्राप्ति होजाता है, हे सौम्य ! (श्वेतकेतु !) उस अवस्था में इस को कहते हैं कि सोता है" देखिये यहां भी शयन को ब्रह्म बनजाना नहीं कहा ॥

३-द्वा सुपर्णा सयुजासखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते । ०००

४=जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ।

५-यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णकत्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निर्गुणः परमं साम्यमुपैति ॥

सुयहकोपनिषद्, सुयहक ३ खण्ड ३ कं० १ । १ । ३ ॥

३-में जीवात्मा परमात्मा दो (२), कहे गये हैं ।

४-में कहा है कि जब अपने से अन्य ईश्वर को देखता है तब मोक्ष की प्राप्ति होता और दुःखों से छूटता है । इस से पाया जाता है कि मोक्ष में ब्रह्म नहीं बन जाता किन्तु ब्रह्म को देखता है ॥

५-में कहा है कि जब तेजस्वी, कर्ता, ईश्वर, पुरुष, ब्रह्म इत्यादि पद वाच्य ब्रह्म को देखता है तब पुण्य पाप को त्यागकर निर्दोष होकर अत्यन्त समानता की प्राप्ति होता है ॥ जिस से पाया जाता है कि दुःखरहितता और आनन्दमोग में ब्रह्म के समान होजाता है, न कि ब्रह्म ही होजाता है ॥

६-ब्रह्मविदाऽऽप्नोति परम् ॥

तैत्तिरीयोपनिषद् ब्रह्मानन्द धर्मी २ अनुवाक १ ॥

ब्रह्म का जानने वाला (जीवात्मा) दूसरे (परमात्मा) की प्राप्ति होता है ॥ इस में भी ब्रह्म बनजाना नहीं कहा ॥

७-यतो वाचो निवर्त्तन्ते अप्राप्य मनसा सह ।

आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् बिभेति कदाचनेति ॥

तैत्ति० ब्रह्मानन्द धर्मी २ अनु० ४

जिस ब्रह्म को बिना पाये वाणी मन सहित छूट जाती है, उस ब्रह्म के आनन्द की जानता हुआ किसी समय भय नहीं करता ॥ इस में भी निर्भय

निरामयपद मुक्तिमें ब्रह्म के अनन्द का जानना कहा है, न कि ब्रह्म बन जाना ॥
 ८-अजामेकांलोहितशुक्लकृष्णांबहीः प्रजाःसृजमानां सरूपाः।
 अजो ह्यकोजुपमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः॥
 इवेतावतरोपनिषद् अ० ४ ॥

भाषार्थ-इसमें परमात्मा जीवात्मा प्रकृति इन तीनों का वर्णन करते हैं कि—(एकाम्) एक, (सरूपाः बीह्रीः, सृजमानां) अपने सी, वस्तुतः, प्रजाः की, उत्पन्न करती हुई (लोहितशुक्लकृष्णाम्) रजः सस्त्र तमः वाली (अजाम्) अनादि प्रकृति को (एकः, अजः) एक अनन्ता जीवात्मा (जुप-माणः) सेवता हुआ (अनुशेते) लिपटता है। परन्तु (अन्यः, हि, अजः) दूसरा, अनन्ता परमात्मा (भुक्तभोगां) जीव से भोगी हुई (एनाम्) इस [प्रकृति] को [अजाति] नहीं लिपटता ॥

एक अज्ञा प्रकृति, दो अज्ञ लिङ्ग में से एक जीवात्मा है जो त्रिगुणात्मक जगत् के कारण प्रकृतिये लिप्त होता है और दूसरा परमात्मा पण्कुरुता है।

९-द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिपस्वजाते ।
 तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनस्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥६॥

भाषार्थ-उक्त विषय में अग्निदेव अष्टक २ अध्याय ३ वर्ग १७ की अज्ञा को कहते हैं कि—(द्वा) दो (सुपर्णा) पक्षी (सयुजा) साथ मिले हुये (सखाया) मित्र से हैं और (समानम्) अपने समान (वृक्षम्) वृक्ष के (परि-पस्वजाते) सब ओर से चक्क हैं (तयोः) उन दोनों में से (अन्यः) एक ती (पिप्पलम्) फल को (स्वाद्वत्) स्वादु मना कर (अति) खाता है और (अन्यः) दूसरा (अस्नन्नम्) न खाता हुआ (अभिचाकशीति) चांक्षिनाक है ॥

प्रकृतिरूप एक वृक्ष है। इसे वृक्ष की उपमा इस कारण दी है कि वृक्ष शब्द-उद्वेग अर्थ वाले “वृक्ष” शब्द से बना है। प्रकृति विकृत होती और विलीन भिन्न होती रहती है। इस वृक्ष में दो पक्षी रहते हैं, ये परमात्मा और जीवात्मा हैं। वृक्ष अष्टलक्ष से अष्टमर्थ होता है और पक्षी कर्मवचन होते हैं, इसलिये इन दोनों आत्मामों की पक्षियों की उपमा दी गई है। वृक्ष को “समान” इस अंश में कहा है कि वह भी अनादि है। इन दोनों को सयुज् इसलिये कहा है कि व्याप्यव्यापकभाव से एक दूसरे से संयुक्त हैं। मित्र इसलिये

कहा है कि चेतनत्वादि कई बातों में मिश्रों के समान एक से हैं। भेद बहुत भारी यह है कि एक दृष्ट के फल खाता अर्थात् कर्म करता और उनके फल भोगता है और दूसरा परमात्मा क्लेश, त्रिपाकाशयो से सर्वथा पृथक् है ॥६॥

१०-समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः॥

जुष्टं यदा पश्यत्यन्यभीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ॥७॥

भाषार्थः—अब मध्यस्थ जीवात्मा को एक ओर प्रकृति है, उस के सङ्ग से बन्धन और दूसरी ओर परमात्मा है, उस के सङ्ग से मंच होता है, वो कहते हैं—(पुरुषः) जीवात्मा (समाने) अपने समान अनादि (वृक्षे) छिन्न भिन्न होने वाली प्रकृति के पदार्थों में (निमग्नः) डूबा हुआ (अनीशया) परतन्त्रता से (मुह्यमानः) अज्ञानवश (शोचति) शोक करता है (यदा) परन्तु जब (जुष्टम्) अपने में व्यापक (अन्यम्) दूसरे (ईशम्) स्ववश परमात्मा को और (अस्य महिमानम्) उस की बड़ाई को (पश्यति) देखता है (इति) तब (वीतशोकः) शोकरहित हो जाता है ॥

तात्पर्य यह है कि जब जीवात्मा प्रकृति के कार्यों में डूब कर आपे की भी भूल जाता है और देह ही को आत्मा समझने लगता है तो वही शोक होते हैं कि हाय ! मैं दुर्बल हो गया, हाय ! मेरे फोड़ा निकला है, हाय ! मेरा हाथ पांव आदि कट गया, हाया मेरी स्त्री वा पुत्रादि मर गया । इत्यादि प्रकार से शोकसागर में डूबता है, परन्तु जब अपने ही में व्यापक परमात्मा में ध्यान लगाता है तो प्रकृति का ध्यान छोड़ने से समझने लगता है कि देह से भिन्न मैं चेतन हूँ । मैं दुर्बल रोगी आदि नहीं होता । मुझे तो अपने सदा सहवर्ती परमात्मा के आनन्द से आनन्द ही आनन्द है । ऐसी रीति से विशोक हो जाता है ॥ ११॥

* द्वयोः सवीजमन्यत्र तद्धृतिः ॥ ११७ ॥ (१४४)

दो में सवीज और अन्यत्र (तीसरे) में उस (बीज) का नाश हो जाता है ॥

१ समाधि, २ सुषुप्ति, ३ मोक्ष; इन ३ अवस्थाओं में पूर्वसूत्र से अलक्ष्यता कही गई है । उन तीनों में से पहली दो अवस्थाओं (१ समाधि, २ सुषुप्ति) में ती अविद्यावृत्त का बीजसात्र रहता है, परन्तु ३ मोक्ष में उस बीज सात्र का भी नाश हो जाता है । यही मोक्ष में समाधि और सुषुप्ति से विशेष है ॥ ११७ ॥

यदि कहो कि समाधि और सुषुप्ति तो देखी हुई हैं, परन्तु मोक्ष तो देखा नहीं जाता, फिर दो ही (समाधि, सुषुप्ति) अवस्था क्यों न मान लें, तीसरे मोक्ष जानने की क्या आवश्यकता है ? उत्तर-

* द्वयोरिव त्रयस्याऽपि दृष्टत्वा न तु द्वौ ॥११८॥ (४२५)

दो के समान तीनोंके दृष्ट होने से केवल दो ही नहीं (मान सकते) ॥

जैसे समाधि और सुषुप्ति को सघने अनुभव नहीं किया, किन्तु निश्चित पुरुषों ने सुषुप्ति और योगियों ने समाधि का अनुभव किया है, जैसे ही प्रकृति पुरुष के पूर्णविवेक समय पुरुषों ने मोक्ष का भी अनुभव किया है। इस लिये यह नहीं कह सकते कि केवल समाधि सुषुप्ति दो ही अवस्था में ब्रह्मरूपता है, किन्तु निर्बीज ब्रह्मरूपता तो तीसरी मोक्ष ही है ॥११८॥

यदि कहो कि समाधि में तो क्लेश कर्मादि वासना के कुचिदित हो जाने और सब वृत्तियों के लय हो जाने से जीवात्मा को अधिष्ठातृत्व से छुटकारा होना और ब्रह्मरूपता होना मान सकते हैं, परन्तु सुषुप्ति में कैसे मान सकते हैं, जब कि क्लेश कर्मादि की वर्तमानता है ? उत्तर-

* वासनयाऽनर्थख्यापनं दोषयोगेऽपि न,

निमित्तस्य प्रधानबाधकत्वम् ॥ ११९ ॥ (४२६)

दोष के योग होते हुवे भी वासना से अनर्थ की ख्याति नहीं हो सकती और निमित्त को मुख्य बाधकता है ॥

यद्यपि सुषुप्ति में तमोगुणदोष का योग है, तो भी वासना से कोई अनर्थ (क्लेशादि) प्रकट नहीं हो सकता और सुषुप्तिका निमित्त तमोगुण मुख्यतया दुःखादि को रोके रहता है। इस लिये सुषुप्ति में भी ब्रह्मरूपता (निर्दुःखता अंश में) अवश्य है ॥ ११९ ॥

* एकः संस्कारः क्रियानिर्वर्तको, न तु प्रतिक्रियं

संस्कारभेदा बहुकल्पनाप्रसक्तेः ॥ १२० ॥ (४२७)

एक संस्कार क्रिया को सिद्ध कर देने वाला है, किन्तु प्रत्येक क्रियाके अनेक भिन्न संस्कार नहीं होते। क्योंकि (फिरती) बहुत कल्पना करनी पड़ेगी। कुम्भकार चाक को एक बार बलपूर्वक घूमने का संस्कार (वेग) दे देता है, वह एक ही वेगाख्य संस्कार पञ्च चक्र (चाक) को अनेक बार घूमाता

है, यह नहीं कि चक्र की एक एक आवृत्ति के लिये भिन्न २ वेग (ध्रुव) देने पड़े । इसी प्रकार जीव भी पूर्वकृत कर्मों के संस्कारवश अनेक प्रकारके भोगार्थ क्रिया करते हैं, यह आवश्यक नहीं कि अनेक संस्कारयुगपत् वा क्रम से हों तभी अनेक क्रियायें हों ॥ १२० ॥

पूर्व, जो कहा था [सूत्र १११ (४, ८)] कि उद्भिज्ज भी जीव का देह है, उस पर शङ्का होती है कि सब योनिस्थ जीवों की बाह्य पदार्थों का ज्ञान (बोध) होता है, परन्तु उद्भिज्ज वृक्षादिकों को तो नहीं होता, तत्र क्या उद्भिज्जों में कर्मसंस्कारजनित फलभाग भी नहीं है ? उत्तर—

*** न बाह्यबुद्धिनियमो * वृक्षगुल्मलतौषधिवनस्पतितृण
घोरुधादीनामपि भोक्तृभोगायतनत्वं पूर्ववत् ॥१२१॥ (४, ८)**

बाह्यबुद्धिका नियम नहीं, क्योंकि वृक्ष, गुल्म, लता, ओषधि, वनस्पति तृण और घोरुध आदिकों को भी पूर्व (जन्मज अण्डादि) के तुल्य भोक्तृ भोगायतनत्व है ॥

वृक्षादि में भी जीव भोक्ता है, उन का देह भोगायतन है, जैसा कि उद्भिज्ज से पूर्व गिनाये जन्मज अण्डज तरायुजादि में है । इस लिये यह नियम नहीं कि सब योनियों में बाह्यबुद्धि हो ही हो । प्रत्युत किसी योनि-में बाह्य पदार्थों के देखने आदि की बुद्धि है, और किसी २ में नहीं है । १ वृक्ष वे कहते हैं जिन पर पुष्प से फल उत्पन्न हों, जैसे आर्यादि । २ फाँदे के आकार की ली आड़ी बेर आदि दत्ते वाले गुल्म हैं । ३ गुह्वरी खोन-

*** टिप्पणी—**महादेव वेदान्ती जी ने अपनी वृत्ति में १२१ वें सूत्र के दो सूत्र सौम कर वृत्ति की है । उन्होंने ने—

“ न बाह्यबुद्धिनियमः ” ॥ १२१ ॥

सूत्रकरके, फिर उत्पत्तानिका चठाई है कि—जङ्गमशरीरन्यायस्थायैर-
ऽतिदिशति—

**“ वृक्षगुल्मलतौषधिवनस्पतितृणघोरुधादीनामपि
भोक्तृभोगायतनत्वं पूर्ववत् ” ॥ १२२ ॥**

इस कारण वेन की वृत्ति के अनुसार पञ्चमाध्याय के सब १२९ के स्थान में १३० सूत्र होगये हैं ॥

लतादि सूत निकलने वाली वस्त्रियां लता हैं । ४ जिन पर एक बार फल आकर पक कर चने का अन्त करदे, वे यथ गंधूमादिप्रोषधि पहे जाते हैं ५ जिन में पुष्प के बिना ही फल लग जायें, जैसे गूलर पीपलदि; वे वनस्पति हैं । ६-८ आदि जड़ों से फैलनेवाले वृणक होते हैं । ९-शाखादि से बहुत फैलाव वाली जो खेती हैं, वे वीरुत्संज्ञक हैं । आदि शब्द से और अनेक, जिन पर फल नहीं आते, केवल पुष्प ही आते हैं, उन असंख्य चक्षुज्जों का ग्रहण है वृक्षदिभेदों के उल्लेख मनु १-४६-४ में कहे हैं ॥ १२ ॥

सांख्यकार कहते हैं कि वाचस्पतुद्धि ने बिना भी भोक्तृभोगायतन मानना स्वृति से भी सिद्ध है । तथाहि-

* स्मृतेश्च ॥ १२२ ॥ (४४६)

स्वृति से भी (वृक्षादिकों को भोक्तृभोगायतनत्व पाया जाता है) ॥

जैसा कि मनु अ० १२ में कहा है कि-

शरीरजैः कर्मदोषैर्याति स्थावरतां नरः ।

वाचिकेः पक्षिमृगतां मानसैरन्त्यजातिताम् ॥ ६ ॥

अर्थात् मनुष्य शरीरक कर्मदोषों से स्थावर योनि को (कलभोगार्थ) प्राप्त होता है, वाणी के दोषों ने पक्षी और मृग होता है, और मानस कर्म दोषों से अन्त्यजाति (जगहालादि) होता है ॥

सूत्र के च शब्द से कोई आचार्य श्रुति का भी संप्रह करते हैं, और कां० चानिपट्ट प्र० ६ खं० ११ कं० २, १ में लिखी श्रुति उद्धृत करते हैं । यथा-

अस्य यदेकां शाखां जीवो जहात्यथ सा शुष्यति ।
द्वितीयां जहात्यथ सा शुष्यति । तृतीयां जहात्यथ सा शुष्यति ।
सर्वं जहाति सर्वः शुष्यत्येवमेव खलु सोम्य ! त्रिद्वीतिहोवाच ॥ २ ॥
जीवापेतं वाव किलेदं म्रियते, न जीवो म्रियसे ॥ ३ ॥

अर्थात् जब जीव इस (वृक्षादि देह) को एक शाखा को छोड़ देता है तब वह (शाखा) सूख जाती है, जब दूसरी (शाखा) को त्याग देता है तो वह भी सुख हो जाती है और जब तीसरी को छोड़ जाता है तो वह सूखी टुट रह जाती है, (यहां तक कि) जब सर्व (वृक्षादि) को (जीव) छोड़ कर निकल जाता है तब समस्त (वृक्षादि देह) सूख जाता है । हे

सोम्य (श्चेत्केतोः) तू ऐसा ही जान (कि-) ॥ २ ॥ जीव से त्यागा हुआ यह (देह) नष्ट जाता है, जीव नहीं नरता ॥३॥ महादेववेदान्ती जी अपनी सांख्यसूत्रवृत्ति में किसी अन्य सृष्टि का प्रमाण देते हैं कि-

अभिवादितश्च यो विप्र आशिषं न प्रयच्छति ॥

श्मशाने जायते वृक्षो गृध्रकङ्कनिषेवितः ॥

अर्थात् जो ब्राह्मण प्रणाम के उत्तर में (अभिनाम से) आशीर्वाद न दे, वह श्मशानभूमिस्थ वृक्षायोनिकी प्राप्ति होता है जहाँ गृध्र और काकादिचण पर बैठते हैं ॥ विज्ञानभिक्षु भाष्यकार, स्वामी हरिप्रसाद जी अपनी वैदिक वृत्ति, पं० ज्ञानेमुनि, सांख्यार्थभाष्य और बा० प्रमुदयालु सांख्यानुवाद में श्रीमनुके उक्त श्लोकको उद्धृत करते हैं ॥ मनुसृति १२। ४१ में यह भी लिखा है कि-स्वाधर को जघन्य तामस योनि कहा है। यथा-

स्थावराः कृमिकीटाश्च ।

तथा-

तृण गुल्मलतानां च क्रव्यादां दंष्ट्रिणामपि ।

क्रूरकर्मतां चैव शतशो गुरुतल्पगः ॥ मनु १२। ५६ ॥

गुरुपत्नीगामी पुरुष सैंकड़ों बार तृण, गुल्म, लता, क्रव्याद कीलेवाले और क्रूरकर्मों देहों को प्राप्त होता है ॥ इस में भी स्वाधर से वृक्षादि की योनि का स्वीकार है ॥ तथा-

अन्तःसंज्ञा भवन्त्येते सुखदुःखसमन्विताः ॥ अ०-१। ४८ ॥

अर्थात् वृक्षादि की बाह्यबुद्धि तो नहीं होती, किन्तु "आन्तरिक संज्ञा होती हैं जिस से ये सुखदुःखादि भोगते हैं ॥ श्री स्वामी दयानन्द सरस्वती जी महाराज ने भी सत्यार्थप्रकाश में इस मनुके श्लोक को उद्धृत करके जीव का वृक्षादि योनिकी प्राप्ति होना, और सुखदुःखादिभोग माना है ॥ वृक्षादि से फलादि लेना तो इसी प्रकार है, जैसे गद्यादिसेदुग्धादि का ग्रहण है ॥ १२२॥

तो क्या वृक्षादि को विहित कर्मानुष्ठान का भी अधिकार है ? उत्तर- नहीं, क्योंकि-

***न देहमात्रतः कर्माधिकारिता, वैशिष्ट्यश्रुतेः ॥ १२३॥ (४५०)**

देहमात्र से कर्मों का अधिकारी होना नहीं हो सकता, क्योंकि विशिष्टता का अवयव है ॥

क्योंकि वेद की श्रुतियों में कर्मों अधिकार विशेष कर मनुष्य को दिया है और मुक्ति का अधिकार भी मनुष्य योनि को ही ठहराया है, इसलिये देहमात्र से कर्म का अधिकारीपण नहीं हो सकता। श्रुति यह है कि—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतश्च समाः ।

एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यतेनरे ॥

यजुर्वेद ४० । २ तथा ईशोपनिषद् । २॥

मुक्त मनुष्य को इसी प्रकार कर्मलेप छूट सकता है कि कर्मों (विद्वि-
तानुष्ठानों) को करता हुआ ही १००वीं वर्ष जीवन की इच्छा करे ॥

इस में त्वयि और नरेशब्द स्पष्ट मनुष्य को कर्ताधिकार देते हैं, और
उसी को मुक्ति ॥ १२३ ॥ तो क्या देह भी कई प्रकार के हैं ? उत्तर—हां, सुनिये—

* त्रिधा त्रयाणां व्यवस्था कर्मदेहोपभोग

देहोभयदेहाः ॥ १२४ ॥ (४५१)

१ कर्मदेह २ उपभोगदेह ३ उभयदेह, इन तीनोंकी तीन प्रकारकी व्यवस्था है ॥

यद्यपि कोई सा देह भी सामान्य करके भोगसे नहीं बच सकता, क्योंकि भोगायतन का ज्ञान ही देह है, परन्तु इस सूत्र में जो एक १ उत्तम देह को केवल कर्मदेह कहा है सो मुख्यतः के अभिप्राय से है। अर्थात् चाहे सभीको कुछ न कुछ भोग होता है, परन्तु ज्ञानी (ब्रह्मज्ञानी) मुख्य कर्म करते हैं और उस के फल की लिप्ता नहीं करते, इसलिये उन का देह चाहे प्रारब्ध कर्मानुकूल फल भोगता भी है, तथापि उन को कपिल जी भग देह वाला नहीं मानते। इसप्रकार वैराग्यादिनात् ज्ञानी पुरुषों का देह १—कर्म-देह, इतर मनुष्यों का देह २—उभयदेह (दोनों=कर्म और उपभोग का देह) है। ३—तीसरे इतर तिर्यग्योनि वाले पशु पक्षी स्थावरान्त सब देह उपभोग देह हैं ॥ इन ३ प्रकार के देहों को व्यवस्था भाष्यकार विज्ञानभिक्षु जी इस प्रकार करते हैं कि—

तत्र कर्मदेहः परमर्षीणां, भोगदेह इन्द्रादीनाम्, उभय-
देहश्च राजर्षीणामिति । अत्र प्राधान्येन त्रिधा विभागः ।
अन्यथा सर्वस्यैव भोगदेहत्वापत्तेः ॥

अर्थात् १-परम अपियों का कर्मदेह, २-इन्द्रादि का भोगदेह, ३-भीर रागरिदियों का उभयदेह ॥ इसमें प्रधानता (मुख्यता के अविभाज्य) से तीन प्रकार हैं, क्योंकि वे से (तानान्यसे) तो सर्व ही को भोगदेहस्वापत्ति होगी ॥

परन्तु मैंने विज्ञानभिक्षु की मत्तको इसलिये ग्रहण नहीं किया कि उन के मतसे तो अपि, देव, मनुष्यों के ही तीनों देह होगये । वृत्तादि का तर्क कथन ही क्या है, उनके कथन से तो पशु पक्षी भी देहगणना में न आये ॥

महादेवदेदान्ती जी की दृष्टि में वही मत है जो मैंने अपना मत ऊपर दिखाया है । यथा-

वीतरागाणां फलन्यासेन कर्म कुर्वतां कर्मदेहः, पशवा-
दीनामुपभोगदेहः, भोगिनां कर्मिणामुभयदेहः ॥

अर्थात् वीतराग मनुष्यों का, जो फल त्यागसे कर्म कर रहे हैं, कर्म देह है । पशु आदिका उपभोगदेह है । श्रीर भोगी कर्मों अन्य मनुष्यों का उभयदेह है ॥ १२४ ॥

* न किञ्चिदऽप्यऽनुशयिनः ॥ १२५ ॥ (४५२)

अनुशयी का कोई भी (तीनों में से देह) नहीं ॥

जब जीव उक्त ३ प्रकारके देहों को त्यागकर लिङ्ग शरीर मात्रके साथ शयन करता है अर्थात् सुषुप्ति के ही दशाको प्राप्त होजाता है, वह प्राणी जब तक मेघमण्डलादि से आप्यायित होता हुआ किसी योनि विशेष को प्राप्त होगा, इस बीचमें जो उसकी अवस्था है, उस अवस्थामें वह अनुशयी कहा जाता है । इस अनुशयी जीवका वह लिङ्ग देहमात्र शरीर न तो कर्मदेह है, न भोगदेह है, न उभयदेह है, कोई नहीं । उस लिङ्गदेह में अनुशयन करता हुआ जीव न कोई कर्म करता, न भोग भोगता और न मुक्त हो जाता है ॥ १२५ ॥

बुद्धि आदि तत्त्व जो पुरुषके आश्रय काम करते हैं, जिज्ञासु कहेगा कि वे अनित्य क्यों हैं, जबकि वे एक काल में एक पुरुष के आश्रय न रहे तो अन्य पुरुषों के आश्रय रहे, रहे तो सही, नष्ट तो न हुवे, फिर वे अनित्य क्यों हुवे ? उत्तर-

* न बुद्ध्यादिनित्यत्वमाश्रयविशेषेऽपि बह्विवत् ॥

॥ १२६ ॥ (४५३)

आश्रय विशेष रहने पर भी बुद्बुध दि नित्य नहीं होसकते, जैसे अग्नि॥
जिस प्रकार एक रसोई की अग्नि जुन जाता है, तब भी अन्य रसोई
आदि स्थानों में अग्नि बना रहता है, ती क्या जिस रसोईकी आग बुतगई
उस को नित्य कहसकेंगे ? कभी नहीं । इसी प्रकार एक पुरुष की बुद्धि नष्ट
होती देखकर अन्य पुरुषों के आश्रय में अन्य बुद्धि के रहने से बुद्धि की
नित्यता नहीं सिद्ध होती । इसी प्रकार आदि शब्दसे इन्द्रियादिकी नित्यता
भी नहीं बनती ॥ १२६ ॥

*** आश्रयाऽसिद्धेश्च ॥ १२७ ॥ (४५४)**

आश्रय के सिद्ध न होने से भी ॥

बुद्धि भादि का आश्रय भी वास्तवमें जीव सिद्ध नहीं होसकता । जीव
(पुरुष) असंग होने से बुद्बुधदि का नित्य (स्थायी) आश्रय भी नहीं है ।
इस से भी बुद्बुधदि को नित्य नहीं कह सकते ॥ १२७ ॥

प्रथम सूत्र (३३) में सांसिद्धिक शरीर कहा था, यदि कोई उस सांसि-
द्धिक शरीर की बातोंमें बन्देह करके न सोने तो वपिल मुनि कहते हैं कि-

*** योगसिद्धयोऽप्यौषधादिसिद्धिवन्नापलपनीयाः ॥**

॥ १२८ ॥ (४५५)

योग की सिद्धियों भी औषधादि की सिद्धि के समान हैं जो अमान्य
नहीं हो सकतीं ॥ १२८ ॥

*** न भूतचैतन्यं प्रत्येकाऽदृष्टेः सांहत्येऽपि च,**

सांहत्येऽपि च ॥ १२९ ॥ (४५६)

प्रत्येक भूत (पृथिवी तत्त्वादि महाभूत) में (चेतनता) न दीखने से
संहत होने=इकट्ठा होने पर भी भूतों को चेतनता नहीं हो सकती ॥ "सां-
हत्येऽपि च" यह पुनः पाठ अध्यापसमाप्तिबुचनार्थ है ॥ १२९ ॥

इसप्रकार अपने सिद्धान्तों की दृढ़ता और अन्य जिज्ञासु या प्रतिवादियों
के मत को निराकरण करते हुवे यह पञ्चमाध्याय समाप्त हुआ ॥

इति

श्री तुलसीराम स्वामिकृते सांख्यदर्शनभाषानुवादे

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठीऽध्यायः

* अस्त्यात्मा, नास्तित्वसावधनाऽभावात् ॥१॥ (४५७)

न होने के साधन न-होने से, आत्मा है ॥

“आत्मा नहीं है,” इस बात में कोई सिद्ध करने का साधन नहीं है इस लिये मानना पड़ेगा कि “आत्मा है” ॥१॥ यदि कहो कि आत्मा है तो, परन्तु देहादि ही आत्मा है, अन्य नहीं, तो उत्तर—

* देहादिव्यतिरिक्तोऽसौ वैचित्र्यात् ॥ २ ॥ (४५८)

वह (आत्मा) विचित्र होने से, देहादि से भिन्न (वस्तु) है ॥

देह, इन्द्रियां, मन इत्यादि संघात जड़ है, आत्मा इस से विचित्र चेतन है. इसलिये देहादि का ही नान्तर्भावात्मा नहीं है, किन्तु इस से भिन्न आत्मा विचित्र है ॥ २ ॥

* षष्ठीव्यपदेशादिऽपि ॥ ३ ॥ (४५९)

षष्ठी (विभक्ति) के व्यपदेश से भी (आत्मा देहादि से भिन्न सिद्ध है) ॥

संस्कृत की षष्ठी विभक्तिका अर्थ “का, के, को” होता है। उदाहरण— देवदत्त का शिर, यज्ञदत्त के हाथ, विष्णु-मित्र की जड़ इत्यादि। इससे पाया जाता है कि देवदत्त और शिर एक ही होते तो ‘देवदत्त का शिर’ यह षष्ठी (का) न प्रयोग में आती। आती है, इस से पाया जाता है कि शिर, हाथ, जड़ आदि से देवदत्त यज्ञदत्तादि संज्ञावाले आत्मा भिन्न हैं। जैसे ‘देवदत्त का घोड़ा’ कहने से देवदत्त और घोड़ा एक नहीं हो सकते, इसी प्रकार देवदत्त का शिर, हाथ, पांव, कहने से देवदत्त ही शिर हाथ पांव नहीं हो सकते। इस से पता जाता है कि आत्मा ही देहादिसंज्ञक नहीं है ॥

न्यायदर्शन अध्याय ३ के आरम्भ ही में विस्तार से आत्मा का देहादिव्यतिरिक्त होना वर्णन किया है वह भी पाठकों के विनोदार्थ तथा विप्रम की पुष्टार्थ नीचे लिखते हैं:—

“ प्रमेयों में पहिला और मुख्य आत्मा है, इस लिये प्रथम आत्मा की ही विवेचना की गई है । क्या देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि और वेदना के संघात का ही नाम आत्मा है या आत्मा इन से कोई भिन्न पदार्थ है ? पहिले सूत्र में इन्द्रियवैतन्ययादियों के मत का निराकरण किया है:-

दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥

सं-दर्शन और स्पर्शन से एक ही अर्थ का ग्रहण होने से (आत्मा देहादि से भिन्न है) ॥ जिस विषय को हम आंख से देखते हैं, उसी को त्वचा से स्पर्श भी करते हैं । नींबू को देख कर रसना में पानी भर आता है । यदि इन्द्रिय ही चेतन होते तो ऐसा कदापि नहीं हो सकता था, क्योंकि “ अन्य-द्रष्टुमन्यो न स्मरति ” देवदत्त के देखे हुये अर्थ का यज्ञदत्त को कभी स्मरण नहीं होता । फिर आंखके देखे हुये विषय का जिह्वा से वा त्वचा से क्योंकर अनुभव किया जाता है । जो कि हम बिना किसी सन्देह के एक इन्द्रिय के अर्थ को दूसरे इन्द्रिय से ग्रहण करते हैं, इस से सिद्ध है कि उस अर्थ के ग्रहण करने में इन्द्रिय स्वतन्त्र नहीं हैं, किन्तु इन के अतिरिक्त ग्रहीता कोई और है जो इन के द्वारा एककर्मक अनेक प्रत्ययों को ग्रहण करता है और वही चेतन आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

न, विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥

पूर्वपक्ष-उक्त कथन ठीक नहीं है, विषयों की व्यवस्था होनेसे ॥ देहादि संघात के अतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है, विषयों की व्यवस्था होने से । इन्द्रियों के विषय नियत हैं, आंख के होने पर रूप का ज्ञान होता है, न होने पर नहीं होता और यह नियम है कि जो जिस के होने पर होता और न होने पर नहीं होता, वह उसी का समझा जाता है । इस लिये रूपज्ञान नेत्रका है क्योंकि वही उस को देखता है । इसी प्रकार अन्य इन्द्रिय भी अपने २ अर्थज्ञान में स्वतन्त्र हैं । अब इन्द्रियों के होने से ही विषयों की उपलब्धि होती है तब उन से भिन्न अन्य किसी चेतन की कल्पना क्यों की जाय ? अब इस का समाधान करते हैं:-

तद्व्यवस्थानादेवात्मसद्भावादप्रतिषेधः ॥ ३ ॥

सं-उक्त विषयव्यवस्था से ही आत्मा की विद्वि होने से निषेध नहीं हो सकता ॥ इन्द्रियों के विषयों की व्यवस्था होनेसे ही (उनसे भिन्न चेतन) आत्मा की सत्ता माननी पड़ती है । यदि इन्द्रियों के विषय नियत न होते

अर्थात् एक इन्द्रियसे दूसरे इन्द्रियके विषय का भी ग्रहण हो सकता, तब ही उनमें स्वतन्त्रताकी कल्पनाकी गामकती थी। परन्तु त्रिस दशमें कि उनके विषय नियत हैं अर्थात् आंख से रूप का ही ग्रहण होता है, न कि रत्नादि अन्य विषयों का। इससे यह सिद्ध होता है कि सब विषयों का ज्ञाता चेतन आत्मा जो इन्द्रियोंसे अपने २ विषयों को ही ग्रहण कराता है, उन से भिन्न है। इन्द्रियधैतन्यवादियों के मत का खण्डन करके, अव देहात्मवादियों के मत का खण्डन करते हैं:-

शरीरदाहे पातकाभवात् ॥ ४ ॥

८०-शरीरका जलानेमें पाप न होने से (आत्मा शरीरसे-अपक् है) ॥ यदि शरीर से भिन्न कोई आत्मा नहीं है तो मृत शरीरको जलानेमें पाप होना चाहिये, परन्तु पाप सजीव शरीरको जलानेमें होता है, न कि मृत शरीर को ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यात्वात् ॥५॥

१००-उस (आत्मा) के नित्य होनेसे सजीव शरीरके जलानेमें भी पाप न होना चाहिये। सजीव शरीरके जलानेमें भी पापका अभाव होना चाहिये, आत्माके नित्य होनेसे। क्योंकि जो देहसे भिन्न आत्माको मानते हैं, वे उस को नित्य भी मानते हैं। यथा-“न जायते म्रियते वा कदाचिद्वायं मूर्त्या भविता वा न भूयः। अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे”। अर्थात् आत्मा न कभी उत्पन्न होता और न नश्वरता है, न कभी उत्पन्न हुआ न होगा न मर न मरेगा, वह अज, नित्य, सनातन और पुराण है, शरीर के नाश होने पर उसका नाश नहीं होता। तथा आगे चलकर उसी गीता में कहा है-“नेन छिन्दन्ति शस्त्राणि नेन दहति पावकः न चेनं क्लेदयन्त्याघा न शोषयति सारतः” ॥ अर्थात् आत्माको शस्त्र नहीं काट सकते, अग्नि नहीं जला सकता, जल गला नहीं सकते और न पवन सुखा सकता है ॥ जब ऐसा है तो फिर आत्मा सहित शरीरके जलानेमें भी कुछ पाप नहीं होना चाहिये क्योंकि नित्य आत्मा की कोई हिंसा नहीं कर सकता। यदि कहा कि हिंसा होती है, तो आत्माका नित्यत्व न रहेगा। इस प्रकार पहिले पक्ष में हिंसा निष्का होती है और दूसरे पक्ष में उसका उपपत्ति नहीं होती ॥ अब इस पर संशय करने करते हैं:-

न, कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ६ ॥

उ०-शरीर और इन्द्रियों के उपधात होनेसे (पूर्वपक्ष) ठीक नहीं । इस सूत्रमें शीतलमुनि अपना अन्तिम सिद्धान्त कहते हैं । हम नित्य आत्मा के बंधको हिंसा नहीं कहते किन्तु कार्याश्रय शरीर और विषयोपलब्धिके कारण इन्द्रियों के उपधात (जिस से आत्मा में विकलता उत्पन्न होती है) को हिंसा कहते हैं । सुख दुःख रूप कार्य हैं, उन का ज्ञान शरीरके द्वारा किया जाता है, इस लिये वह कार्याश्रय कहा जाता है और इन्द्रियोंसे विषयों का ग्रहण किया जाता है, इस लिये उनमें कर्तृत्व का व्यपदेश किया है । तीसरे शरीर और इन्द्रियों के प्रबन्ध का जो उच्छेद करना है, इसी का नाम हिंसा है, इस लिये हमारे मतमें उक्त दोष नहीं आता ॥ अब आत्मा के देहादि संघात से भिन्न होने में दूसरा हेतु देते हैं:-

सव्यदृष्ट्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् ॥ ७ ॥

उ०-बाईं (आंख)से देखी हुई वस्तुका दाहिनी (आंख)से प्रत्यभिज्ञान होने से (आत्मा देहादि से प्रयुक्त है) ॥ पूर्वोपर ज्ञान की मेल को प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । जैसे-यह वही यज्ञदत्त है जिस को मैंने वाराणसी में देखा था । बाईं आंख से देखी हुई वस्तु की जो दाहिनी आंख के प्रतिभिज्ञा होती है, इस से सिद्ध होता है कि प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियोंसे भिन्न कोई और ही पदार्थ है । यदि इन्द्रिय ही चेतन होता तो बाईं आंख से देखी हुई वस्तु को दाईं आंख कभी नहीं पहचान सकती थी जैसे देवदत्त को देखे हुए जो यज्ञदत्त नहीं जान सकता ॥ इसपर आशेष करते हैं:-

नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥

पू०-नाक की हड्डीका आवरण होनेसे एकमें दो का अभिमान होना से (यह कथन) युक्त नहीं है ॥ वास्तव में यज्ञ इन्द्रिय एक ही है, नाककी हड्डी के बीचमें आकारनेसे लोगोंको दोकी आन्ति हो रही है । जैसे किसी तड़ागमें पुल बांध देने से दो तड़ाग नहीं हो जाते, ऐसेही एक सस्तक में नाक का व्यवधान होनेसे आंख दो वस्तु नहीं हो सकती । अतएव प्रत्यभिज्ञा कैसी ? अब इस आक्षेपपर समाधान करते हैं:-

एकविनाशे द्वितीयाऽविनाशश्चैकत्वम् ॥ ९ ॥

उ०-एक के नाश होने पर दूसरी का नाश न होनेसे एकता नहीं हो सकती ॥ यदि यज्ञ इन्द्रिय एक ही होता तो एक आंख के नष्ट होने पर

दूसरी भी नहीं रहती, परन्तु यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि एक आंख के फूट जाने पर दूसरी शेष रहती है और उस से आंख का काम लिया जाता है। इस लिये चक्षु एक नहीं ॥ पुनः पूर्वपक्षी इस पर आक्षेप करता है:-

अवयवनाशोऽवयव्युपलब्धेरहेतुः ॥ १० ॥

पू०-उक्त हेतु ठीक नहीं है क्योंकि अवयवके नाश होने पर भी अवयवी की उपलब्धि देखने में आती है। जैसे वृक्ष की किन्हीं शाखाओं के कट जाने पर भी वृक्ष की उपलब्धि होती है, ऐसे ही अवयव रूप एक चक्षुके विनाश होने पर भी दूसरे चक्षु में अवयवी की उपलब्धि शेष रहती है। इस लिये चक्षुद्वैत मानना ठीक नहीं ॥ अब सिद्धान्तसूत्रके द्वारा समाधान करते हैं:-

दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ११ ॥

उ०-दृष्टान्त के विरोध से निषेध नहीं हो सकता ॥ दृष्टान्त के विरोध से चक्षुद्वैत का निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि जैसे आखार्य वृक्ष रूप अवयवी का अवयव हैं, तद्वत् एक चक्षु दूसरे चक्षु का अवयव नहीं अर्थात् वे दोनों ही अवयव हैं। अवयवी उन का कोई और है। अतः दृष्टान्त में विरोध आने से निषेध युक्त नहीं। अथवा दूरपमानस्य के विरोधको दृष्टान्त-विरोध कहते हैं। सृत, सनुष्य के कपाल में नासास्थि का व्यवधान होनेपर भी दो बिंदु भिन्न रूप से स्पष्ट दीख पड़ते हैं। यों तो हृदय का व्यवधान होने से दोनों द्वायों को भी कोई एक कह सकता है, परन्तु यह दूर्यमान अर्थ का साक्षाद्विरोध है। इस लिये चक्षुरैक्य मानना ठीक नहीं और अब चक्षु दो सिद्ध होंगे, तब एक के देखे हुये अर्थ की दूसरे को प्रत्यभिज्ञा होना यह सिद्ध करता है कि उस प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियों से भिन्न कोई और ही पदार्थ है और वही चेतन आत्मा है ॥ फिर इसी की पुष्टि करते हैं:-

इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ १२ ॥

उ०-(किसी इन्द्रिय से उसके विषय को ग्रहण करने पर) अन्य इन्द्रिय में विकार उत्पन्न होने से (आत्मा देहादि से पृथक् है) ॥ किसी अलक्ष्य को चक्षु से देखने अथवा प्राण से उस का गन्ध ग्रहण करने पर रसना में विकार उत्पन्न होता है, अर्थात् मुंह में पानी भर आता है। यदि इन्द्रियों को ही चेतन माना जावे तो यह बात हो नहीं सकती कि अन्य के देखे को

कोई अन्य स्मरण करे। इस लिये इन्द्रियों से पृथक् कोई आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

न, स्मृतेः स्मर्तव्यविषयत्वात् ॥ १३ ॥

पू०-स्मृति के स्मर्तव्यविषयिणी होने से (पृथक् आत्मा के मानने की कोई आवश्यकता) नहीं ॥ स्मरणयोग्य विषयों का अनुभव करना स्मृति का धर्म है, वह स्मृति स्मर्तव्य विषयों के योग से उत्पन्न होती है, उसी से इन्द्रियान्तरविकार उत्पन्न होते हैं जिस मनुष्य ने एक बार नीबू के रस को चाखा है, दूसरी बार उस को स्मरण करने से उसने मुँह में पानी भर आता है, सो यह स्मृतिका धर्म है, न कि आत्मा का ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

तदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेधः ॥ १४ ॥

१-उ०-उस के आत्मगुण होने से (आत्मा का) निषेध नहीं हो सकता ॥ स्मृति कोई द्रव्य नहीं है, किन्तु वह आत्मा का एक गुण है, इस लिये स्मर्तव्य आक्षेप युक्त नहीं है। अब स्मृति आत्मा का गुण है तभी तो अन्य के देखे का अन्य को स्मरण नहीं होता। यदि इन्द्रियों को चेतन मानागे तो अनेक कर्त्ता होने से विषयों का प्रतिसन्धान न होसकेगा, जिस से विषयोंको कोई व्यवस्था न रहेगी अर्थात् कोई देखेगा और कोई स्मरण करेगा और यह हो नहीं सकता। यह व्यवस्था तब तभी ठीक रह सकती है जब कि अनेक अर्थों का एक द्रष्टा भिन्न २ निमित्तोंके योग से पूर्वानुभूत विषयों का स्मरण करता हुआ इन्द्रियान्तरविकारों को उत्पन्न करता है, ऐसा माना जायगा। क्योंकि अनेक विषयों के द्रष्टा को ही दर्शन के प्रतिसन्धान से स्मृति का होना सिद्ध हो सकता है, अन्यथा बिना आधार के स्मृति किस में रहे? इस के अतिरिक्त "मैं स्मरण करता हूँ" यह प्रत्यय (जो बिना किसी अर्थके प्रत्येक मनुष्यको होता है) भी स्मृतिका आत्मगुण होना सिद्ध करता है ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

अपरिसंख्यानाच्च स्मृतिविषयस्य ॥ १५ ॥

२-उ०-स्मृतिविषय का परिगणन न करने से भी (यह शङ्का उत्पन्न हुई है) ॥ स्मृतिविषय के विस्तार और तरब पर ध्यान न देकर प्रतिवादी ने यह आक्षेप किया है कि स्मर्तव्य विषयों को स्मरण करना स्मृति का काम है ॥ वास्तव में स्मृतिका विषय बड़ा लम्बा और गहरा है। "मैंने इस अर्थको

जाना, मुझसे यह अर्थ जाना गया, इस विषयमें मुझ से जाना गया, इस विषय का मुझको ज्ञान हुआ। यह जो चार प्रकार का परीक्षा ज्ञान है, यही स्मृति का मूल है, इस में सर्वत्र ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय; इन तीनों की उपलब्धि होती है। अथ प्रत्यक्ष अर्थ में जो स्मृति होती है, उस से तीन प्रकार के ज्ञान एक ही कार्य में उत्पन्न होते हैं। उदाहरण—“ जिस को मैंने पहिले देखा था, उसी को अब देख रहा हूँ ”। इसमें दर्शन, ज्ञान और प्रत्यय; ये तीनों संयुक्त हैं। सो यह एक अर्थ तीन प्रकार के ज्ञानों से युक्त हुवा नती अकर्तृ कहै और न नानाकर्तृ क किन्तु एक कर्तृ कहै, क्योंकि एक ही सब विषयों का ज्ञाता अपने सम्पूर्ण ज्ञानों का प्रतिसंधान करता है। “ इस अर्थको जानूंगा, इन को जानता हूँ, इसे जाना और अनुक्त अर्थकी जिज्ञासा करते हुवे बहुत कांठ तक न जान कर फिर मैंने जाना; इत्यादि ज्ञानों का निश्चय करता है। यदि इसको केवल संस्कारों का कैलाव मात्र ही माना जाय तो हो नहीं सकता, क्योंकि प्रथम तो संस्कार उत्पन्न होकर विलीन हो जाते हैं, इसके अतिरिक्त कोई संस्कार ऐसा नहीं है जो तीनों काल के ज्ञान और स्मृति का अनुभव कर सके। बिना अनुभव के “ मैं और मेरा ” यह ज्ञान और स्मृति का प्रतिसंधान उत्पन्न ही नहीं हो सकता। इससे अनुमान किया जाता है कि एक सब विषयों का ज्ञाता ‘आत्मा’ प्रत्येक देह में अपने ज्ञान और स्मृति के प्रबन्धको कैलाता है, देहान्तर में उस की प्राप्ति न होनेसे उसके ज्ञान और स्मृतिका प्रतिसन्धान हो नहीं सकता ॥२॥

* न शिलापुत्रवद्भिर्ग्राहकमानवाधात् ॥३॥ (४६०)

धर्मी के ग्राहक प्रमाण की बाधा से शिलापुत्र के समान (बड़ी व्यपदेश) नहीं हो सकता ॥

जैसे ‘शिलापुत्र का शिर’ इस में शिलापुत्र और उस के शिर में अवयवाऽवयवीभाव सम्बन्धको लेकर बड़ी विभक्तिका व्यपदेश है, वैसे ‘मेरा शरीर’ इस वाक्य में बड़ी का व्यपदेश नहीं हो सकता, क्योंकि शिलापुत्र (पत्थर के बने पुत्र=बच्चे) के धर्मी होने का कोई प्रमाण नहीं, परन्तु पुरुष के धर्मी होने में अनुमान और शब्द प्रमाण पाये जाते हैं। इस लिये पुरुष और देह के बीच की बड़ी विभक्ति वैसी नहीं हो सकती, जैसी कि शिलापुत्र

की वही होती है ॥ ४ ॥ यदि कहो कि पुरुष देहादि से भिन्न ही नहीं, परंतु उस को कृतकृत्यता कैसे होगी ? तब उत्तर—

* अत्यन्तदुःखनिवृत्त्या कृतकृत्यता ॥ ५ ॥ (४६१)

दुखों की अत्यन्त निवृत्ति से कृतकृत्यता (मोक्ष) है ॥ ५ ॥

यदि कहो कि क्या दुःखों की निवृत्ति से ही मोक्ष होजायगा, दुखों की प्राप्ति न होगी ? तब उत्तर—

* यथा दुःखात् क्लेशः पुरुषस्य, न

तथा सुखादभिलाषः ॥ ६ ॥ (४६२)

पुरुष को जैसा दुःख से क्लेश होता है, वैसा सुख से अभिलाष नहीं होता। यद्यपि पुरुष दुःख से बचना और सुख को पाना चाहता है तब भी दुःख से बचने की जितनी और जैसी उत्कट कामना पुरुष को होती है, वैसी प्रबल उत्कट वा तीव्र कामना सुखों की नहीं होती। सुख-शब्द से यहां इन्द्रियों के काम्य भोगों का ग्रहण है। क्योंकि विवेकी पुरुष इन्द्रियों के सुखों की क्षणमङ्गुरता, अस्थिरता और अन्त में दुःखदायिता को समझ लेता है, इस लिये उस को उन (सुखों) का अभिलाष वैसा तीव्र होता नहीं, जैसा कि दुःखों का क्लेश समझ पड़ता है ॥ ६ ॥ यदि कहो कि विवेकी पुरुष जब सुख को सुख नहीं समझता तब विवेक ही क्या हुआ ? तब उत्तर—

* कुत्रापि कोऽपि सुखोति ॥ ७ ॥ (४६३)

कहीं कोई ही सुखी होगा ॥

प्रथम तो विवेकी यह देखता है कि कहीं ही कोई ही सुखी होगा, नहीं तो बराबर यही देखा जाता है कि किसीको कोई दुःख है, किसी को कोई सुखी तो कोई विरला ही कहीं होगा ॥ ७ ॥ इस के अतिरिक्त—

* तदपि दुःखशबलमिति दुःखपक्षे

निक्षिपन्ते विवेचकाः ॥ ८ ॥ (४६४)

वह भी दुःख से बना (युक्त) है, इस लिये विवेकीजन उस को भी दुःखपक्ष में फेंकते हैं ॥

जो कुछ किसीको थोड़ा बहुत कहीं सुख है, वह भी निरासुख नहीं, किन्तु दुःखमिश्रित है, इस कारण विवेकी लोग उस सुख को भी दुःख में ही गिनते हैं ॥ ८ ॥

योगदर्शन पाद २ सूत्र १५ में भी इसी विषय को पुष्ट किया गया है। पाठकों के विनोदायके यहां उद्धृत करते हैं। यथा—

“परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च
दुःखमेव सर्वं विवेकिनः ॥ १५ ॥ (६६)

विवेकी को तो परिणाम दुःख, ताप दुःख और संस्कार दुःख से तथा गुणवृत्तियों के (परस्पर) विरोध से सब दुःख ही है ॥

विवेकी जो सुख और दुःख को विचारदृष्टि से देखता है, उसको दुःख, तो दुःख हैं ही, परन्तु अन्य अविवेकियोंका सुख जान पड़ते हैं, वे भी उस को दुःख ही जान पड़ते हैं। जैसे मकड़ी का नर्म=कोमल जाला छूनेमें हाथ को कैसा सुखस्पर्श मुलायम अच्छा जान पड़ता है, पर वही कोमल जाला आंख में गिर जाये तो आंख को खरहरा दुःखदायक और दुःखस्पर्श जान पड़ता है। नित्य सूखे चने चकाने वाले को कभी दाल रोटी मिल जाये तो वही स्वाद जान पड़ती है, चाहे कितनी ही मोटीहो, परन्तु नित्य घारीक रोटी (कुलके) खाने वालेके हलक में वे भी प्रायः चुभते हैं। जैसे ही योगी, जो अन्य साधारणों से अत्यन्त सुकुमार (नाजुल) हो जाता है, वे भोग को अन्य गंधारोंको सुख जान पड़ते हैं, उक्त सुकुमार योगीको दुःख ही जान पड़ते हैं। यतः उन सुखों में भी एक तो परिणाम दुःख है। क्योंकि जितने प्रदार्थ संसारमें सुखदायक हैं, सब परिणामी हैं, जो वर्तमान क्षणसे अगले क्षण में वैसे न रहेंगे। वस्त्रणा कीकिये कि हम को निर्मल वस्त्र पहनने में सुख होता है, परन्तु वस्त्र हर एक क्षण में कुछ मैला होता जाता है क्योंकि वस्त्र की निर्मलता परिणामिनी (बदलने वाली) है। किसी एक सुकृप युवति स्त्री के दर्शन स्पर्शन में सुख जान पड़ता है, परन्तु कुटा के में नहीं। पर युवावस्था भी परिणामिनी है, जो क्षणर में बुढ़ापेसे बदलती है, बुढ़ापे दुःख है तो इस बुढ़ापे के परिणाम को जानने वाला कब युवावस्था में सुख मानेगा ? यही अन्य सब पुण्यार्जित सुख भोगोंकी दुर्दशा है, इस लिये विवेकी पुरुष इसे दुःख ही समझता है ॥

दूसरा ताप दुःख—जो प्रत्येक सांसारिक सुख में मिला रहता है; क्योंकि सुख भोगते समय मनुष्य चाहता है कि यह मेरा सुख कभी भी विच्छिन्न (भलग) न हो, ऐसा सोच कर उस सुखके बाधक साधनों से द्वेष करता है,

द्वेषसे चित्तको संताप होता है, संताप स्वयं दुःख रूप है। इस लिये ताप दुःख के लगे रहने से भी त्रिवेकी को सब दुःख ही जान पड़ता है ॥

तीसरा संस्कार दुःख-क्योंकि सुख भोगने से सुख का संस्कार रहना है, संस्कार से उस की याद, याद से उस में राग (कंशता), राग से मन वचन देह की प्रवृत्ति, उन्मत्त से कर्माशय और उन्मत्तसे दुःख का अनुभव, उससे फिर संस्कार, फिर याद, फिर राग, फिर प्रवृत्ति, फिर कर्माशय और फिर दुःख। इसप्रकार संस्कार चक्र के लीट पीठसे त्रिवेकीको सब दुःख ही प्रतीत होता है ॥

इन परिणाम, ताप और संस्कार दुःखों के अतिरिक्त, गुणों की वृत्तियों के परस्पर विरोधसे भी त्रिवेकीको सब दुःख ही भान होता है। क्योंकि सत्त्व, रज, तम तीनों गुण एक दूसरे को कुछ विरोध ही रखते हैं और सब वा रज वा तम; इनमें से किसी एककी प्रमत्ततासे जब सुख जान पड़ता है, तबभी अन्य विरोधी गुणोंकी वृत्तियाँ अपना दबाव डालती रहती हैं, तो इस युद्ध (कश-मकश) में सुख कहाँ? सब गुण शान्ति फैलाता है, तो राजस संग्राम अपनी घटा चटाते हैं और तामस, यूझना अपना बल चमड़ाती हैं। भाना कि गुणों में से किसीको यत्नपूर्वक निर्वल किया जावके; परन्तु तीनोंमें से किसी एक का भी जब तक संसार है, सर्वथा नाश संभव नहीं, अतएव सब संसार चाहे किसी को कितना ही सुखमय जानपड़े, पर त्रिवेकीको निरा दुःखमय अनुभूत होता है। इस लिये क्लेशमूलक कर्माशय को त्यागना पड़े ॥

तथा न्यायदर्शन अध्याय १ आन्विक १ सूत्र २१ में दुःखका लक्षण “बाधनालक्ष्यं दुःखम्” करके अध्याय ४ आन्विक १ सूत्र ५५ में कहा है कि जन्म धारण करना ही दुःख है। यथा—

“विविधबाधनायोगाद्दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः” अनेक प्रकार की बाधनाओं के योग से जन्मोत्पत्ति दुःख ही है। चाहे संसारमें जन्म लेकर कितने ही प्रकार के सुख भी देखे जाते हैं परन्तु वे सुख दुःख से रहित नहीं; किन्तु अनेक बाधाओंसे युक्त हैं, अतएव त्रिवेकी की दृष्टिमें सब दुःख ही हैं ॥ इसी प्रकार गीतामें कहा है। यथा—

“ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय ! न तेषु रमते बुधः” ॥५॥२२॥

हे अर्जुन ! जो विषयों के स्पर्श से उत्पन्न भोग (सुख) हैं, वे आदि अन्त वाले और दुःखमूलक ही हैं। इस कारण त्रिवेकी उनमें नहीं रमता ॥५॥

* सुखलाभाऽभावादऽपुरुषार्थत्वमिति

चेन्न, द्वैविध्यात् ॥ ६ ॥ (४६५)

यदि (कहे कि) सुखलाभ के अभाव से (मुक्ति में) पुरुषार्थता नहीं, सो नहीं, क्योंकि (सुख) दो प्रकार का है ॥

यदि कहे कि पूर्वसूत्रानुसार सब सुख भी दुःख ही हैं तो कहना पड़ेगा कि मुक्ति में भी सुख नहीं, यदि मुक्ति में सुख मानें और सुख समस्त ही दुःखरूप हुवे तो विवेकी की दृष्टि में मुक्ति में भी दुःख हुआ और यदि कहो कि केवल दुःखनिवृत्ति ही मुक्ति में होती है, कोई सुख नहीं होता, तो मुक्ति को 'पुरुषार्थता' न रहेगी, क्योंकि पुरुष को उस में कोई लाभ तो हुआ ही नहीं । उत्तर—सुख दो प्रकार के हैं । १—सांसारिक विषयभोगों के सुख । २—ब्रह्मानन्द का सुख । इन दोनों में से इन्द्रियोपभोग्य सांसारिक सुख तो वस्तु गत्या दुःखरूप ही हैं, परन्तु ब्रह्मानन्द का सुख इन्द्रियोपभोग्य नहीं, दुःख मिश्रित नहीं, वह केवल आनन्द है, अतएव उस को अपुरुषार्थ नहीं कह सकते । "सोऽभुते सर्वोऽकामान् एव ब्रह्मणा विपश्चिता"—तैत्तिरीयोपनिषद् ४० ब० अनु० १ तथा "आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् " अनु० २ इत्यादि प्रमाणों से मुक्ति में ब्रह्मानन्दका पाना सिद्ध है, न कि केवल दुःखनिवृत्ति ही मुक्ति है । यदि कहो कि तो सांख्याचार्य ने " त्रिविधदुःखत्यन्तनि० " सूत्र १ में केवल दुःखनिवृत्तिका नाम मोक्ष वा परमपुरुषार्थ क्यों रक्खा और न्यायाचार्य गीतग जी ने " तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः " १।१। २९ में दुःख को अत्यन्त निवृत्ति का नाम मोक्ष वा अपवर्ग क्यों कहा ? इस का उत्तर यह है कि दुःखों के निवारणार्थ ही परमपुरुषार्थ कर्तव्य है । ब्रह्मानन्द की प्राप्ति के लिये कोई पुरुषार्थ करना नहीं पड़ता, वह तो आप ही आप मिलता है । जैसे हवाके साथ अपने आप ही वायु प्राप्त होता है । जिस प्रकार अन्न को चबाते, जल को निगलते हैं, यत्न करते हैं, इस प्रकार ब्रह्मानन्दके लाभार्थ यत्न नहीं करना पड़ता, किन्तु जहां त्रिविधदुःख अत्यन्त निवृत्त हुवे, तत्काल ब्रह्मानन्द अयत्नशून्य होने लगता है । इस कारण मोक्ष के लक्षण में इस को दिखवा नहीं थी ॥ ८ ॥ अङ्गा—

* निर्गुणत्वमात्मनोऽसङ्गत्वादिश्रुतेः ॥ १० ॥ (४६६)

असङ्गत्वादि श्रुति से आत्मा का (तो) निर्गुणत्व है ।

“असंगोक्त्यर्थं पुरुषः” इति दारण्यक अ० ५ ब्रा० ३-१५ इत्यादि श्रुतियों से आत्मा या पुरुष असङ्ग सिद्ध है। असङ्गमें कोई गुण नहीं होता, निर्गुण भी दुःख-स्वतः नहीं, फिर दुःखनिवृत्तिका यत्नव्यर्थ क्यों नहीं है? ॥१८॥ उत्तर—
* परधर्मत्वेऽपि तत्सिद्धिरविवेकात् ॥ ११ ॥ (४६७)

परधर्म होने पर भी अविवेक से तब (दुःख) की सिद्धि है ॥

यद्यपि सुख दुःखादि पराये (बुद्धि के) धर्म हैं, पुरुष के नहीं, पुरुष असङ्ग निर्गुण है, तथापि अविवेक (प्रकृति पुरुष में विवेकाऽभाव) से पुरुष में सुख दुःखादि आरोपित हो जाते हैं, उन्हीं की निवृत्ति जो विवेक से होती है, तब का दत्त करना पुरुषार्थ है ॥ इस विषय में अनेक वाक्य ऐसे भी पाये जाते हैं, जो आत्मा के गुणों का कथन करते हैं। यथा—१—“दया सर्वभूतेषु क्षान्तिरनसूया शुचिरनायासो माङ्गल्यमकार्षणमरूपहाद्येत्यष्टावात्मगुणाः” गीता २।१ पर शङ्करानन्द। इसमें दया, क्षमा, अनसूया, शीघ्र, अनायास, माङ्गल्य, अकार्षण्य, अरूपहा ये ८ आत्मा के गुण कहे हैं ॥

२—“बहु श्रुतं तपस्त्यागः श्रद्धा यज्ञक्रिया क्षमा।

भावशुद्धिर्दया सत्यं संयमश्चात्मसंपदः ॥”

महाभारत शान्ति पर्व अध्याय १५५। इस में भी बहुश्रुतत्व, तप, त्याग, श्रद्धा, यज्ञ करण, क्षमा, भावशुद्धि, दया, सत्य और संयम को आत्मा की संपदा कहा है ॥ तथा—

३—“प्राणाऽपाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तर विकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि” ॥
वैशेषिक ३।२।४

इसमें भी प्राण अपान इत्यादि आत्मा के चिह्न बताये गये हैं ॥ और—

४—“इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख ज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्” ॥ न्यायद० १।१।१०

इस में भी इच्छा द्वेषादि आत्मा के चिह्न वर्णित हैं ॥ अथ च—

५—“ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्याः” ॥

न्यायद० ३।२।३६ तथा—

६-“स्मरणं स्वःस्मनी ज्ञस्वाभाव्यात्” ॥ ३१ ॥ (४३॥)

इन सूत्रों में भी इच्छा, द्वेष, स्मरण को आत्मा के धर्म कहा है ॥

उत्तर-जहां २ आत्मा के गुण स्वभाव चिह्न आदि कहे हैं वे ज्ञान वा चैतन्यको छोड़कर अन्य सद्यः गुण अन्तःकरणाञ्चिह्न आत्मा के हैं, केवल के नहीं। प्राण, अपान, मनोवृत्ति, इन्द्रियान्तरविकार, तप, त्याग, यज्ञ, क्रिया, निमेष, उन्मेष इत्यादि धर्म तो प्रत्यक्ष ही सब जानते हैं कि मन इन्द्रियां और देह के साथ से हैं, शेष सत्य ज्ञान दया आदि भी प्रकृति के सम्बन्ध से हैं, केवल आत्मा के नहीं। जब कि प्रकृति के बिना केवल पुरुष (परमात्मा) में भी जगदुत्पादनादि नहीं घट सकते, तब बेवारे जीव में प्राकृत मन आदि के बिना उक्त गुण वा चिह्न कहाँ रह सकते हैं? पृथिव्यादि के गन्धादि गुणों को छेड़ कर आत्मा की धेतन मात्र रक्षा में उक्त गुण संभव नहीं। इसी कारण अत्यादि आत्मा के निर्गुण को प्रकट करती हैं तथा असङ्गता प्रतिपादन करती हैं। इसप्रकार इन सूत्रों में यह कहा गया है कि स्वरूप से ही आत्मा के निर्गुण होने और असङ्ग होने से कुछ दुःख का लोप अपने आप ही नहीं, तथापि उन की निवृत्ति का उपाय (विवेक) आवश्यक है ॥ ११ ॥

यदि कही कि पुरुष में अविवेक कहाँ से कब से और क्यों आया? ती उत्तर-

अनादिरविवेकोऽन्यथा दोषद्वयप्रसक्तेः ॥ १२ ॥ (४६२)

अविवेक अनादि है, नहीं तो दो दोष आवेंगे ॥

यदि विवेक को अनादि न माना जावे तो दो दोष आवेंगे। १-यह कि अविवेक की उत्पत्ति मानें तो अविवेकोत्पत्ति का कारण अन्य कुछ, उसका अन्य कुछ, इस प्रकार अनवस्था दोष होगा। २-यह कि यदि अकारण ही अविवेक हो जाता हो तो मुक्त पुरुष को भी अकस्मात् अविवेक होकर बन्ध दोष आवेगा। अस्मात् यही ठीक है कि अविवेक जीव की अलक्षता से उस में अनादि है ॥ १२ ॥

न नित्यः स्यादात्मवदऽन्यथऽनुचिह्नतोः ॥ १३ ॥ (४६६)

(अनादि भी अविवेक) नित्य नहीं है, अन्यथा आत्मा के समान उसका उच्छेद (नाश) न होगा ॥

अविवेक अब दि है सही, परन्तु नित्य नहीं है। यदि आत्माको नित्यता के समान अविवेक भी नित्य (अविनाशी) होता तो जैसे नित्य आत्मा का नाश नहीं, इसी प्रकार नित्य अविवेक का नाश न होता। अविवेक का नाश न होता तो मुक्ति नहीं हो सकती। मुक्ति होती है, अविवेक का नाश भी होता है, अतः उस को नित्य नहीं कह सकते ॥ १३ ॥

यदि कहो कि इन अविवेक के नाश का कारण क्या है ? तो उत्तर—
* प्रतिनियन्तकारणतः प्रयत्नमस्य चरान्तवत् ॥ १४ ॥ (४७०)

इस (अविवेक) नाश का प्रति नियन्त कारण (विवेक) है, जैसे अन्यकार (के नाश का कारण प्रकाश) ॥

अविवेक के नाश का नियन्त कारण उसका प्रतिद्वन्द्वी विवेक है, जिस प्रकार अन्यकार के नाश का नियन्त प्रतिद्वन्द्वी कारण प्रकाश है ॥ १४ ॥

* अत्रापि प्रतिनियमोऽन्वयव्यतिरेकात् ॥ १५ ॥ (४७१)

इस में भी अन्वयव्यतिरेक से प्रतिनियम है ॥

जिस प्रकार अन्वयव्यतिरेक (एक से दूसरे के न समाने) से अन्यकार के साथ प्रकाश का प्रतिनियम (विरोध का नियम) है, इसी प्रकार अविवेक के साथ विवेक का विरोध नियम है ॥ १५ ॥

* प्रकारान्तराऽसंभवादविवेक एव अन्यः ॥ १६ ॥ (४७२)

अन्य प्रकार संभव न होने से अविवेक ही अन्य है ॥ १६ ॥

* न मुक्तस्य पुनर्बन्धयोगोऽप्यनावृतिश्रुतेः ॥ १७ ॥ (४७३)

मुक्त को फिर बन्ध का योग नहीं, क्योंकि अनावृत्ति सुनते हैं ॥

अनावृत्तिका अर्थ सापेक्ष है। जिस प्रकार अन्य जीव जन्म-मरण को प्राप्त हैं, इसी प्रकार शीघ्र मुक्तपुरुष बन्ध का प्राप्त नहीं होता। इस पर विशेष विचार यह है। पूर्व पक्ष—

भिद्यन्ते हृदयग्रन्थिच्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः। क्षीयन्ते च स्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ॥ १ ॥ मुण्ड० ॥ यदा पश्यः पश्यते रुक्म-
वणकं तारमोशं पुरुषं ब्रह्म यो निमातदा विद्वान्मुण्डपापे विधूयं

निःशून्यः परमं साम्यमुपैति ॥२॥ तरति शोकं तरति पाप्मानं
गुहाप्रतिधियो विमुक्तोऽमृतो भवति ॥ मुण्ड ० ६ ॥ एष आत्मा-
ऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोकोऽविजिघत्सोऽपि पासः
संत्यक्तः सत्यसंकरः ॥१॥ न जरान् मृत्युर्न शोको न सुकृतं न
दुष्कृतं सर्वपाप्मानोऽतो निवर्तन्ते ॥ छां ० ॥ अपहतपाप्माऽभयं
रूपम् ॥ बृहदारण्यके ॥ ५ ॥ ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥ ६ ॥
ज्ञात्वा देवं सर्वपाशापहानिः ॥ श्वेताश्वतरे ॥ ७ ॥

परमात्मा के साक्षात् होने पर हृदय की घन्धि भिन्न, सर्वसंशय क्षिप्त
और कर्म क्षीण हो जाते हैं ॥ १ ॥ जब जो पुरुष ज्योतिःस्वरूप, जगत्कर्ता,
सर्वव्यापक, सर्वेश्वर, जगन्निमित्तकारण, ब्रह्म की साक्षात् करता है तब वह
विद्वान् पुरुष अविविचारित, पुण्य पापों से छूट कर अत्यन्त समता को प्राप्त
हो जाता है ॥ २ ॥ असृत पुरुष शोक और पाप तथा हृदय की घन्धियों से छूट
जाता है ॥ ३ ॥ यह मुक्तात्मा पाप, बुढ़ापा, मृत्यु, शोक, सुख, व्यास से
रहित हो जाता है और सत्यकाम, सत्यमङ्गल हो जाता है ॥ ४ ॥ मुक्तात्मा
को न बुढ़ापा, न मृत्यु, न शोक, न पुण्य, न पाप होते हैं । सब पाप उस से
पृथक् हो जाते हैं ॥ वह पापरहित अभय स्वरूप को प्राप्त हो जाता है ॥ ५ ॥
परमात्मा को जान कर सब बन्धनों से छूट जाता है ॥ ६ ॥ परमात्मा को
जान कर सम्पूर्ण बन्धन दूर हो जाते हैं ॥ ७ ॥ फिर बन्ध क्यों ?

उत्तर—प्रथम ती इन प्रमाणों में १, २, ३, ४, ५ केवल इन संख्याओं में
ही पापों या पाप पुण्य दोनों से पृथक् होना लिखा है । शेष दो प्रमाणों
में पाप पुण्यों से पृथक् होने का तात्पर्य यही है कि मुक्तात्माओं को मोक्षाव-
स्थापर्यन्त पाप पुण्य अपना कल नहीं कर सकते । तीसरी बात यह है कि
पाप पुण्यों की “क्षीणता” का अर्थ पाप पुण्यों का “अभाव” नहीं है ।
यदि लोग क्षीण और अभाव का एक ही अर्थ मानते हैं तो क्या जब एक
पुरुष को कहा जाता है कि उस का घातु “क्षीण” है तब क्या यह समझा
जाता है कि उसका घातु “नहीं” है ? किन्तु यही समझा जाता है कि
उस का घातु “निर्मल” है । इसी प्रकार मुक्तात्माओं के कर्म भी “क्षीण”

अर्थात् ज्ञान और उपासना की अपेक्षा से "निबल" होजाते हैं। परन्तु जब जीवात्मा की सान्त उपासना और सान्त ज्ञान का फल मोक्ष आपनी अवधि को पहुंच जाता है और समाप्त हो जाता है, तब वे ही कर्म जो कि पूर्व ज्ञान और उपासना के बल से दूर दूर गये थे, मोक्षावधि समाप्त होने पर जन्म का हेतु हो सकते हैं। और कर्मों के "नाश" का तात्पर्य भी "अभाव" नहीं है, क्योंकि नाश शब्द "णश अदर्शने" धातु से बना है, इस लिये "नाश" का अर्थ 'सिरोभावमात्र' है। और पुण्य पापों से दूर होजाने का तात्पर्य भी पुण्य पापों का "अभाव" नहीं है, किन्तु इतना ही तात्पर्य है कि पुण्य पापों का प्रभाव मुक्तात्मा पर नहीं होता। पुण्य पापों से छूटने का भी तात्पर्य पुण्य पापों का "अभाव" नहीं है, जैसे कि कारागार से छूटने का तात्पर्य कारागार का "अभाव" नहीं है ॥

प्र०-वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः संन्यासयोगाद्यतयः शुद्धसत्त्वाः । ते ब्रह्मलोकेषु परान्तकाले परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे ॥१॥ गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु । कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एको भवन्ति ॥२॥ यथा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय । तथा विद्वान्नामरूपादिमुक्तः परात्परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ ३ ॥ मुण्ड० ॥

अर्थ-(वेदान्त०) वेदान्त के विज्ञान से जिन्होंने ने तत्त्वार्थ ज्ञान लिया ऐसे (शुद्धसत्त्वाः) रजोगुण और तमोगुण से वर्जित (यतयः) यती लोग (संन्यासयोगात्) संन्यास के योगबल से (परामृताः) मोक्ष को प्राप्तहुवे (ब्रह्मलोकेषु) ब्रह्मलोको अर्थात् मुक्तावस्थाओं में [निवास करते हैं] । (ते सर्वे) और वे सब मुक्तात्मा (परान्तकाले) ब्राह्म महाकाल पर (परिमुच्यन्ति) वर्ज दिये जाते हैं । पाणिनि के ८ । १ । ५ सूत्र (परेर्वर्जने) पर-

* परेर्वर्जने वा वचनम् *

यह वार्तिक किया है। सूत्र और वार्तिक दोनों से "परि" उपसर्ग का "वर्जने" अर्थ स्पष्ट पाया जाता है और वार्तिककार ने द्विवचन का भी

विकल्प कर दिया है। इस लिये यह शङ्का भी जाती रही कि "वर्जन" अर्थ में यहां "परि" शब्द को द्विवचन क्यों नहीं हुआ ॥ १ ॥ (गताः कलाः ०) मुक्ति को प्राप्त होने वालों की प्राणश्रद्धादि १५ कलायें और इन्द्रियाँ सब अपनी २ अधिष्ठातृदेवताओं में लीन हो जाती हैं, अर्थात् कार्य शरीर का कारण में लय हो जाता है। और (कर्मोणि) क्षीण हुये कर्म (एकीभवन्ति) शकटों हो जाते हैं, अर्थात् उपासना और ज्ञान-देव कर-मोक्ष-वस्थापर्यन्त फलों-मुख्य तौ नहीं हो सकते, किन्तु "शकटों" रहते हैं अर्थात् परमात्मा ने यद्वां (विप्राजित=अमानत) चरोहर=निक्षेप में रहते हैं, जिस के अनुसंधान-मोक्षायधि सनातन होने पर फिर जन्म-होवेगा। (विज्ञानस्यैव आत्मा) और मन भी (परे अध्यये) अविनाशी परम-कारण में लीन हो जाता है। (सर्वे) इस प्रकार सब काश्या में लीन हो जाते हैं ॥ २॥ (ययानद्यः ०) जिस प्रकार नदियाँ चलती २-अपने २ भिन्न १ महादि-नामों और श्वेतकुशादि रूपोंको छोड़ कर, समुद्र में (अस्तं गच्छन्ति) क्षिप जाती हैं। इसी प्रकार ज्ञानी पुरुष देवविद्ये-इ नाम और गीर कृष्णादिरूप से छूट कर (परात्प-रम्) पर=प्रकृति से भी पर (दिव्यं पुरुषम्) दिव्य परमात्मा के (वपैति) समीप चला जाता है ॥ ३-॥

कोई २ लोग ऐसा अन करते हैं कि जैसे नदी समुद्र में मिल कर समुद्र हो जाती है तद्वत् जीवात्मा भी ब्रह्म में मिल कर ब्रह्म हो जाता है। परन्तु दृष्टान्त का एक देश ही ग्रहण करना चाहिये, अर्थात् जैसे नदियों के नाम और रूप समुद्र में मिलने पर भिन्न नहीं रहते, वैसे ही जीवात्माओं के भी देह के साथ से जो नाम और रूप पूर्व थे, वे मुक्ति में नहीं रहते। इस दृष्टान्त को सर्वदेशीय मानना असंगत है। क्योंकि यदि सर्वदेशीय दृष्टान्त मानें तो जैसे समुद्र एक देशीय है और सर्वव्यापक नहीं है, ऐसे ही परमात्मा की भी एकदेशीय मानना पड़े। तथा जैसे समुद्र से नदियाँ मिलने से पहले भिन्न देश में थीं ऐसे ही जीवात्माओं को भी मुक्ति से पहले ब्रह्म की व्यापकता से बाहर मानना पड़े, जो कि सर्वथा असंगत है ॥ १७ ॥

* अपुरुषार्थत्वमन्यथा ॥ १८ ॥ (१७४)

नहीं तो पुरुषार्थत्व न रहेगा ॥

यदि मुक्त पुरुष को भी इतर साधारण जीवों के समान शीघ्र पुनर्जन्म हो जावे तो मुक्ति का नाम पुरुषार्थ ही क्या रहे ॥ १८ ॥ किन्तु-

*** अविशेषापत्तिरुभयोः ॥ १९ ॥ (४७५)**

दोनों (बहू और मुक्त में) अविशेष आपत्ति होगी ॥

अर्थात् मुक्त और बहू में कोई विशेष (भेद) न रहेगा ॥ १९ ॥

*** मुक्तिरन्तरायध्वरतेन परः ॥ २० ॥ (४७६)**

अन्तरायनाश से भिन्न मुक्ति नहीं है ॥

अन्तराय विघ्न बाधादुःख इत्यादि पदवाच्य क्लेशों के नाश की ही मुक्ति कहते हैं, इस से पर (अन्य) कोई मुक्ति पदार्थ नहीं है ॥ २० ॥

*** तत्राप्यविरोधः ॥ २१ ॥ (४७७)**

उस (दुःखनाश की मुक्ति) मानने में भी विरोध नहीं ॥

प्रथम सूत्र में विविध दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति को परम पुरुषार्थ कह आये हैं उस में और यहाँ के कथन में कोई विरोध नहीं है । किन्तु उसी बात को प्रसंगवश दृढकरते हुये अन्य शब्दों में कहा गया है ॥ २१ ॥

प्रश्न-यदि अविवेक के नष्ट होते ही मुक्ति हो तो जन्मनाश से सब ही मुक्त हो जायें ? उत्तर—

*** अधिकारित्रैविध्यान्त नियमः ॥ २२ ॥ (४७८)**

तीन प्रकार के अधिकारी होने से नियम नहीं ॥

उत्तम मध्यम अधम भेद से ३ प्रकार के अधिकारी होते हैं, उन में से उत्तम अधिकारी तो अवशमात्र से अविवेक को दूर करके मुक्त हो सकते हैं, सब नहीं ॥ २२ ॥

*** दाढ्यार्थमुत्तरेषाम् ॥ २३ ॥ (४७९)**

दृढता के लिये अगलों की (आवश्यकता है) ॥

जो उत्तम अधिकारी हैं उन को भी अवशमात्र से उत्पन्न विवेकज्ञान की दृढता के लिये अगले मनन निदिध्यासनादिकों की दीर्घकाल तक निरन्तर सरकारपूर्वक नियम से अनुष्ठान करने की आवश्यकता है ॥ २३ ॥

*** स्थिरसुखमासनमिति न नियमः ॥ २४ ॥ (४८०)**

यह नियम नहीं है कि स्थिरसुख नामक ही एक आसन है ॥

किन्तु अनेक प्रकार के यथेष्ट आसन लगा कर ध्यानादि कर सकते हैं ॥ २४ ॥

* ध्यानं निर्विषयं मनः ॥ २५ (४८१)

मन को (अन्य) विषयों से रहित करना ध्यान कहा जाता है ॥

जब कि आत्मा के अतिरिक्त मनको कोई अन्य विषय न रहे उसको ध्यान वा योग वा समाधि कुछ कहिये सब एक बात है ॥

यद्यपि ६। ३०। (२४१) में पहले कहा आये है, कि "रागोपहन्तिध्यानम्" राग के नाश को ध्यान कहते हैं, तथापि यहां प्रसंगवश उसी बातको अन्य शब्दोंमें " ध्यानं निर्विषयं मनः " द्वारा कहा गया है ॥ यही विषय न्याय दर्शन अध्याय ४ आन्हिक २ में वर्णित है । यथा—

समाधिविशेषाभ्यासात् ॥ ३८ ॥

समाधिविशेष के अभ्यास से (तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है) ॥ इन्द्रियों के अर्थों से हटाये हुये मन को चारफ प्रयत्न के द्वारा आत्मामें लगाने का नाम समाधि है, उस समाधिके अभ्याससे तत्त्वबुद्धी उत्पन्न होती है, जिससे चित्त के मल विक्षेप और आवरण दूर होकर आत्ममत्तवत्ता यथार्थ ज्ञान होता है । आगे के दो सूत्रों में पूर्वपक्ष लेकर शङ्का की गई है कि—

नार्थविशेषभावत्वात् ॥ ३९ ॥

सुखादिभिः प्रवर्तनाच्च ॥ ४० ॥

पू०—अर्थ विशेषों की प्रबलतासे तथा भूख आदिकी प्रवृत्तिसे (समाधि) नहीं हो सकती ॥ इन्द्रियों के अर्थ ऐसे प्रबल हैं कि जो उनको ग्रहण करने नहीं चाहता है वह भी उनसे बच नहीं सकता । यदि किसी प्रकार कोई कृत्रिम दृष्टियों से अपने मन को हटा भी ले वे (यद्यपि यह भी दुष्कर है) तथापि स्वाभाविक दृष्टियोंसे तो वह किसी प्रकार नहीं बच सकता । भूख, प्यास, शीत आतप और रोग आदि ही उत के मन को चलायमान करनेसे जिये पर्याप्त हैं, इस दशा में समाधि की सिद्धि किस प्रकार हो सकती है ? आगे इस का समाधान किया है—

पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः ॥ ४१ ॥

उ०—पूर्वकृत फल के लगाव से उस (समाधि) की उत्पत्ति होती है ॥ समाधि की सिद्धि कुछ एक ही जन्मसे अभ्यास से नहीं होती किन्तु अनेक जन्मों के शुभसंस्कार और अभ्यास इसमें कारण हैं । यदि अभ्यास निष्फल होता तो लोकमें उसका इतना आदर न किया जाता । जय लीकिक कार्यों

के विचारों को दूर करने की शक्ति अभ्यास में है, तब परमाधिक कार्य से इस की शक्ति क्यों कर कुण्ठित हो सकती है ? आगे योगाभ्यासका स्थान बतलाया है:—

अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः॥४२॥

वन गुफा और नदी तीर आदि स्थानों में योगाभ्यास का उपदेश (किया जाता है) ॥ विविक्त स्थानों में ही योग का अभ्यास हो सकता है, जब पूर्व संस्कार और वर्तमान के अभ्यास से तत्त्वज्ञानकी उत्कट जिज्ञासा होती है तब समाधि भावना के बढ़ने से योग की सिद्धि होता है ॥ आगे शङ्का करते हैं:—

अपवर्गोऽप्येवंप्रसङ्गः ॥ ४३ ॥

मोक्षमें भी ऐसाही प्रसंग होगा ॥ जैसे लोक में कोई अपने की वांछा अर्थों से नहीं बचा सकता, ऐसे ही मोक्षमें इन्द्रिय अर्थों से संयुक्त हो कर बुद्धि को विचलित करेंगे ॥ आगे दो सूत्रों से इस का समाधान करते हैं:—

न, निष्पन्नावश्यम्भावित्वात् ॥४४॥

तदभावश्चापवर्ग ॥ ४५ ॥

शरीरादि में (ती) अज्ञानके अवश्यभावी होने से ऐसा नहीं हो सकता; परन्तु अपवर्ग में तो उन (शरीर) का अभाव हो जाता है ॥ इन दोनों सूत्रोंका तात्पर्य यह है कि शरीरादि के होते हुये ती कोई अपनेकी कर्षणा या ह्य ज्ञानकी उपलब्धिसे नहीं बचा सकता; परन्तु मोक्षमें तो अभाव इस स्थूल शरीर का जो चेष्टा और इन्द्रियार्थों का आग्रह है, अभाव बहा जाता है अतएव मोक्षमें इनका प्रसङ्ग नहीं हो सकता क्योंकि जब आधार ही नहींती आधेय कहाँ रह सकता है ॥ आगे मोक्षप्राप्ति के साधन दिखलाते हैं:—

तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारी योगाध्यात्मविध्युपायैः

उ०—उच (मोक्ष) केलिये यम और नियमोंसे तथा अध्यात्मविधि के उपायों द्वारा योगसे आत्माका संस्कार करना चाहिये ॥ योगके आठ अङ्ग हैं, जिनका निरूपण योग शास्त्र के साधन पाद में किया गया है, उन में चेष्टाहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह; येषांच यम=पहिला अंग है और शीघ्र, सन्तोष, तपन स्वच्छाय और ईश्वरप्रणिधान; येषांच नियम दूसरा अङ्ग कहलाते हैं । मुमुक्षु को प्रथम इनके सेवनसे आत्माका संस्कार करना चाहिये अथ त योगके प्रतिबन्धक—मल, विषये और आवरणको दूर

करना चाहिये। तत्त्वज्ञान योग अर्थात् धारणा, ध्यान और समाधि से अध्यात्मतत्त्व को प्राप्त होना चाहिये ॥ प्र० सुमुक्त को फिर क्या करना चाहिये ?

ज्ञानग्रहणाभ्यासरतद्विद्यैश्च सह संवादः ॥ ४७ ॥

उ०- ज्ञानके ग्रहण का अभ्यास और उस के जानने वालों के साथ संवाद ॥ उक्त साधनों के अतिरिक्त मोक्ष की प्राप्ति के लिये सुमुक्त को अध्ययन, अवलोकन और मनन के द्वारा तत्त्वज्ञान १ निरन्तर अभ्यास और बुद्धि के परिष्कार के लिये तत्त्वज्ञानियों के साथ संवाद भी करना चाहिये क्योंकि बिना अभ्यास के ज्ञान की वृद्धि और बिना संवाद के बुद्धि की परिष्कार और संदेहों की निवृत्ति नहीं हो सकती ॥ आगे संवाद का प्रकार दिखलाते हैं:-

तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयो-

ऽर्थिभिरनसूयिभिरभ्युपेयात् ॥ ४८ ॥

उ० (आत्मज्ञ) को विशिष्ट ज्ञानी, श्रेयोऽर्थी और निन्दारहित शिष्य, गुरु और सहाध्यायी के द्वारा प्राप्त करे ॥ बिना आत्मतत्त्ववित् आचार्यकी दीक्षा के कोई आत्मज्ञान का लाभ नहीं कर सकता अतएव अनिन्दित गुरु, शिष्य और सहाध्यायियों के साथ ऐसे आचार्य की सेवा में विनीत भावसे जाना चाहिये। उपनिषद् भी कहती है-सगुरुमेवाभिगच्छेत्... श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् । इत्यादि ॥

यदि कहो कि आत्मा को एकरस होने से ध्यान और बिना ध्यान में कोई अन्तर तो ही नहीं, फिर ध्यान का क्या फल है ? तो उत्तर-

*** उभयथाऽप्यविशेषश्चेन्नैवमुपरागनिरोधाद्विशेषः ॥ १६ ॥ (४८२)**

“ दोनों प्रकार ही (ध्यान और बिना ध्यान में) विशेष नहीं ॥ यह पक्ष ठीक नहीं, क्योंकि उपराग के रुक जाने से विशेष है ॥

ध्यान समय में उपराग नहीं रहता और बिना ध्यान के आत्मा वा पुनः पर उपराग (वाञ्छा पदार्थों की जाया) रहती है, इन लिये अध्ययन से ध्यान में विशेषता है ॥ १६ ॥

यदि कहो कि निःकृपुरुष में उपराग कहाँ से आया ? तो उत्तर-

*** निस्सङ्गेऽप्युपरागेऽविवेकात् ॥ १७ ॥ (४८३)**

निस्सङ्ग (पुरुष) में भी अविवेक से उपराग है ॥ १७ ॥

* जत्रास्फटिके योरिव नोपरागः किन्तु अभिमानः ॥२८॥ (४८४)

जवा और स्फटिककेसा उपराग नहीं, किन्तु अभिमान (रूपउपराग) है। चेतन आत्मा वा पुनः में अन्य जड़ पदार्थों की छाया वा उपराग ऐसे नहीं होता है जैसे जवा के रक्तपुष्प की छाया उल्लसल स्फटिक (बिछौर) पत्थर पर पड़ती है, किन्तु युद्धितत्त्व में व्याप्य व्यापक तदात्मता से युद्धितत्त्व की वासनायुक्त में अभिमत होती है। इस अभिमान को ही उपराग वा छाया कहा जाता है ॥ २८ ॥

* ध्यानधारणाभ्यासवैराग्यादिभिस्तन्निरोधः ॥२९॥ (४८५)

ध्यान, धारणा, अभ्यास और वैराग्यादि से उस (उपराग वा छाया वा अभिमान) का निरोध होता है ॥

यह विषय इसी प्रकार ऊपर कहे न्यायशास्त्र के मत से संमत है, जो दिखाया गया। योगशास्त्र में भी यही कहा गया है। यथा—

अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ १२ ॥

(चार २ रोकने के) अभ्यास और वैराग्य से उन (चित्तवृत्तियों) का निरोध होता है ॥ चित्तवृत्ति एक नदी के समान हैं, जिस की दो धारें हैं—पुण्य और पाप। दो स्थानों को वे दो धारें बहती हैं। जो कैवल्य रूप ऊपर के ब्रह्म वा दबाव से विवेकरूप नीचे देश में बहती है, वह पुण्य स्थान को बहती है और जो संसार रूप ऊपर के ब्रह्म वा दबाव से अविवेकरूप नीचे देश में बहती है वह पाप स्थान को बहती है। इसलिये चार २ अभ्यास करके और पापवहा धारा के परिणाम दुःखभोगों और मलिनताओं के विचार करने से उत्पन्न वैराग्य द्वारा इन का निरोध करना चाहिये। वैराग्य से विषय का स्रोत बन्द किया जाता है और विवेकोत्पादक शास्त्रों के अभ्यास से विवेक स्रोत को उघाड़ा जाता है, इन दोनों के अर्थात् चित्तवृत्तिनिरोध है। अभ्यास और वैराग्य का अर्थ बताने को अगले ये सूत्र हैं—

तत्र स्थितौ यन्त्रोऽभ्यासः ॥ १३ ॥

उन (अभ्यास वैराग्य दोनों) में से ठहराव का यत्न करना अभ्यास कहा जाता है ॥ वृत्तिरहित चित्त का ठहराव स्थिति कहा जाता है, उस स्थिति के लिये यत्न पुरुषार्थ उत्साह (हिम्मत) करना अर्थात् स्थिति के संपादन करने की इच्छा से उस स्थिति के साधनों का अनुष्ठान (अमल) करना, यह अभ्यास

है। आगेअगले सूत्रमें अभ्यासकी रीति और दृढ़ता संपादन करना बताते हैं—

स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमि ॥१४॥

और वह (अभ्यास) बहुत कालतक लगातार मटेप्रकार से घन करने से दृढ-भूमि हो जाता है (जड़ पकड़ जाता है) ॥ बहुत कालपर्यन्त लगातार तप, ब्रह्मचर्य, विद्या, श्रद्धा आदि सत्कारपूर्वक अभ्यास दृढ़ हो जाता है ॥ बार २ अभ्यास और हृत्तर पदार्थों से वैराग्य (अप्रीति) वा अलिप्तता होने से मन एकाग्र होता है ॥

तथा योगदर्शन १। २३ ईश्वरप्रणिधानाद्वा, १। २७ वीतरागविषयं वा वित्तम्, १। ३९ यथाभिमतध्यानाद्वा, इत्यादि सूत्रों में भी इन्हीं ध्यान अभ्यासादि से तत्त्वज्ञान वा विवेकज्ञान होना कहा गया है ॥

तथा गीता अध्याय ६ में भी ध्यान, योग द्वारा तत्त्वज्ञान का वर्णन है। यथा—

योगी युज्यते सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकोकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिककुशोत्तरम् ॥११॥

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।

उपविश्यासने युज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥ १२ ॥

समं कायशिरोग्रीवं धारयन् न चलं स्थिरः ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चाऽनवलोकयन् ॥१३॥

नात्यश्रतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

यत्काहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नाऽवबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवाऽवतिष्ठते ।

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृताः ।

योगिनो यतचित्तस्य युज्यतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
 यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥
 सुखमात्यन्तिकं यत्तद् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।
 वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥
 यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
 यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥
 तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।
 स निश्चयेन योक्तव्यो योगो निर्वर्णचेतसा ॥ २३ ॥
 सङ्कल्पप्रभवान्कामास्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।
 मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥ २४ ॥
 शनैः शनैरुपरमेद् बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।
 आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥
 यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।
 ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥
 युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।
 सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २७ ॥
 सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
 ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ २८ ॥
 आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
 सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमोमतः ॥ २९ ॥

तथा च यजुर्वेदे -

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्नेवानुपश्यति ।
 भूतेर्वसषु चात्मानं ततो न विचिन्तिसति ॥ १० ॥ १६ ॥

अर्थ—योगीको चाहिये कि एकान्त प्राप्त करता हुआ, एकल, चित्त और मन का वशमें करने वाला, इच्छाओं का त्याग करता हुआ, आवश्यकता का घटाने वाला होकर निरन्तर आत्मा को (परमात्मामें) लगावे ॥१०॥ शुद्ध देश में न बहुत ऊँचा, न बहुत नीचा वस्त्र, वा धर्म वा कुशोंका बना अपना स्थिर आसन स्थापित करके ॥११॥ चित्त और इन्द्रियों की क्रियाओं का संयम करके उस आसन पर बैठकर मनको एकाग्र करके अन्तःकरणको शुद्धी के लिये योग को सिद्ध करे ॥१२॥ (तब) देह, धिर गोवा को सीधा प्रचल रखे, स्थिर रहे अपनी नासिका के अग्र भाग को देखकर और दिशाओं को न देखता हुआ रहे ॥ १३ ॥ हे प्रार्थना न तो अति सोचन करने वाले को योग सिद्ध होता, न एकाएक भोजन न करने वाले को, और न बहुत सोने वाले को और न (बहुत) जागने वाले को ॥ १४ ॥ (चित्तु) चचित आहार विहार वाले, कर्मों में चचित चेष्टा रखने वाले, चचित निद्रा और जागरण वाले को योगसाधन दुःख नाश करने वाला है ॥ १५ ॥ जब कि वश में किया हुआ चित्त आपे में ही स्थिर हो जाता है और समस्त कामनाओं से इच्छारहित हो जाता है तब ' युक्त ' कहा जाता है ॥ १६ ॥ जैसे वायुशेनरहित स्थान में स्थित दीपक ज्वलता नहीं है वही यत्नचित्त, अपने योगको साधते हुये योगी की उपमा मानी जाती है ॥१७॥ जिस दशा में कि योग सेवन से रुकी हुआ चित्त उपरानको प्राप्त होजाता है और जब कि आत्मा से आत्मा को ही देखता हुआ आत्मामें संतुष्ट होजाता है ॥१८॥ उस सुख को जानता है जो कि बुद्धिसे ग्रहण करने योग्य है, जो इन्द्रियों से परे है और आत्यन्तिक है—जिसका अस्त नहीं, जिस (सुख) में स्थिर हुआ यह (योगी) तप से नहीं विचलता ॥ १९ ॥ और जिस को पाकर अन्य लाभ उस से अधिक नहीं मानता और जिस (सुख में) ठहरा हुआ किसी सारी दुःख से भी छिपाया नहीं जा सकता ॥२०॥ सुखसंयोगरहित उस (सुख)की योग संज्ञा जाने, वह योग एकाग्रचित्तः से निश्चय करके साधना चाहिये ॥२१॥ सङ्कल्पोत्पन्न सब कामनाओंको निःशेष त्याग कर मन से ही इन्द्रियों के समूह को सब ओर से रोककर ॥२२॥ चैत्य से पकड़ी हुई बुद्धि से शनैः २ उपरान को प्राप्त होवे और मन को आपे में स्थित करके कुछभी चिन्तन न करे ॥२३॥ संकल न ठहरने वाला मन निश्चय को भागे, तब २ से रोक कर इस को आपे में ही वश्य करे ॥ २४ ॥

प्रकार आपे को सदा सापता हुआ योगी निष्पाप हुआ सुगमतासे ब्रह्म के संयोगरूप अन्तर्गत सुख को भोगता है ॥ २८ ॥ जिसका आत्मा योगयुक्त है, वह सर्वत्र समदर्शी हुआ भूतोंमें आत्मा को और आत्मामें सब भूतों को स्थित देखने लगता है ॥ २९ ॥ हे अर्जुन ! जो कोई अपनी उपमा से सर्वत्र समान देखता है, पाहे सुख हो, चाहे दुःख, वह परमयोगी माना जाता है ॥ ३० ॥

इसी प्रकार यजुर्वेद ४० । ६ ॥ कहा है कि " जो कोई आत्मामें ही सर्व भूतों को अनु (प्रोत) देखता है और सब भूतों में आत्मामें, तब फिर संशय नहीं करता ॥ अनु शब्द से यह अर्थ नहीं हो सकता कि सर्वभूत ही आत्मा वा आत्मा ही सर्वभूत समझा जावे ॥ २९ ॥

तो क्या बस ध्यानादि साधन से ही चित्तवृत्ति रुक जाती हैं ? उत्तर—

* लयविक्षेपयोर्निवृत्त्येत्याचार्याः ॥ ३० ॥ (४८६)

बहुत आचार्य (कहते हैं कि) लय और विक्षेप की निवृत्ति से (निरोध होता है) ॥

योगसूत्रोक्त निद्रावृत्ति को लय कहते हैं, और प्रमाणादि अन्य चार वृत्तियों को विक्षेप कहते हैं, इन दोनों के हटाने से निरोध सिद्ध होता है ॥ ३० ॥

तो क्या कोई स्थान विशेष है, जहां योग सिद्ध हो सकता है ? उत्तर—

* न स्थाननियमश्चित्तप्रसादात् ॥ ३१ ॥ (४८७)

चित्त की प्रसन्नता से स्थान का नियम नहीं ॥

जहाँ मन प्रसन्न हो, जहाँ चाहे वहाँ करो, कोई स्थान हिमालय की कन्दरा वा मन्दिर मठ आदि का नियम नहीं है । क्योंकि यह योगव्यापार किसी भूमि वा देश के साथ संबंध नहीं है, स्वतन्त्र है ॥ ३१ ॥

* प्रकृतेराद्योपादानताऽन्येषां तत्कार्यत्वश्रुतेः ॥ ३२ ॥ (४८८)

प्रकृतिको प्रथमोपादानता है क्योंकि अन्यो को प्रकृति का कार्य होना सुनते हैं ॥

जिन ब्रह्मादि के तादात्म्य से पुरुष को उनकी वासना का अभिमान हो जाता है उस ब्रह्मादि का उपादान कारण क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर देने को यह सूत्र है कि अन्यब्रह्मादि आदि ती प्रकृति का कार्य हैं, केवल प्रकृति ही लक्ष का प्रथम (आद्य) उपादान कारण है ॥ जिस आदि कारण को यहां सांख्य में प्रकृति नाम से कहा है, उसी को योगदर्शन में—

प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं योगाऽपवर्गार्थं
दृश्यम् ॥ २ ॥ १८ (६९)

इस सूत्र में "दृश्य" नाम दिया है। प्रकाश=चरत्, क्रिया=रजस् और स्थिति=तमस् का अर्थ लगाया जावे तो "चत्वरजस्तमसो साम्यावस्थाय प्रकृतिः" इस चौथे सूत्र से मिल जाता है ॥

वैशेषिक दर्शन में इसी को "सत्" शब्द से निरूपण किया है। यथा—

सदकारणवन्नित्यम् ॥ ४ । १ । १ ॥

सत्=जो हो, अकारणवत्=जिस का अन्यकारण न हो, नित्यम्=जो परिणामी परन्तु अनाद्य हो, वह प्रकृति है। सत् शब्द से अभाव से भाव मानने वालों का खण्डन है, अकारणवत् से इच्छा गुण का खण्डन और नित्यम् से क्षणिक विज्ञानवाद का खण्डन किया गया है ॥

व्यक्तादव्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ न्यायदर्शन ॥ ११ । ११ ॥

इस सूत्र में व्यक्त शब्द से इसी उपादान कारण प्रकृति की विवक्षा है ॥ वेदान्त में इस को अव्यक्त कहा है सो इन्द्रियांगोचर होने से, और न्याय में व्यक्त कहा है सो अनुमानगम्य होने से। इस लिये विरोध नहीं ॥ ३२ ॥

यदि कहो कि पुरुष भी तो नित्य है, वही क्यों न उपादान मान लिया जावे ? उत्तर—

* नित्यत्वेऽपि नात्मनोयोग्यत्वाभावात् ॥ ३३ ॥ (४८६)

नित्य होने पर भी आत्मा (पुरुष को उपादानता) नहीं हो सकती क्योंकि योग्यता का अभाव है ॥

जगत् का उपादान होने योग्य वह पदार्थ हो सकता है जो परिणामी नित्य हो, पुरुष परिणामी नहीं, कूटस्थ है, एकरस है, इस लिये वह उपादान मानने योग्य नहीं ॥ ३३ ॥ तथा—

* श्रुतिविरोधान्न कुतर्काऽपसदस्यात्मलाभः ॥ ३४ ॥ (४९॥)

श्रुति के विरोध से कुतर्क पर स्थित को आत्मा का लाभ नहीं होता ॥

" न तस्य कार्यं करणं च विद्यते " इत्यादि श्रुतेरादिरादि के श्रुति वाक्यों का विरोध करके जो कुतर्क पुरुष आत्मा को ही परिणामी नित्य=

अभिन्ननिमित्तोपादानकारण मानते हैं उन को यथार्थ अज्ञानज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता ॥ ३४ ॥

यदि कहो कि वृक्षादि की उत्पत्ति में तो प्रत्यक्ष भूमि आदि उपादान कारण हैं, फिर प्रकृति ही सब का आद्य उपादान क्यों मानी जावे ? उत्तर—

* पारम्पर्येऽपि प्रधानानुवृत्तिरनुवत् ॥ ३५ ॥ (४९१)

परम्परा होने पर भी प्रधान (प्रकृति) की अनुवृत्ति अणु के समान है ॥

जैसे अणु से ब्रह्मरेणु और उन से अन्य घटादि पदार्थ कार्यरूप से बनते हैं उस दशा में चाहे साक्षात् अणु से घटादि न बनते, परम्परा से बनते, ती भी ब्रह्मरेणु आदि में अणु की अनुवृत्ति अवश्य होती है, इसी प्रकार वृक्षादि भी चाहे साक्षात् प्रकृति से न बनते हों, किन्तु (प्रकृति से महत्, अहङ्कार, तन्मात्र, स्थूलसूत पृथिवी आदि, उन से वृक्षादि) परम्परा से बनते हों, ती भी प्रकृति की अनुवृत्ति रहती है । इस कारण आद्य (प्रथम) उपादान प्रकृति ही है ॥ ३५ ॥ तो क्या प्रकृति विभु भी है ? उत्तर—हाँ, क्योंकि—

* सर्वत्र कार्यदर्शनाद्विभुत्वम् ॥ ३६ ॥ (४९२)

सर्वत्र कार्य देखने से विभुत्व है ॥

प्रकृति के कार्यों को हम एक देश में देखें और दूसरे देश में न देखें तब तो प्रकृति को अणु कह सकें, परन्तु हम कोई स्थान ऐसा नहीं देखते जहाँ प्रकृति का कोई कार्य न हो, किन्तु सर्वत्र ही कोई न कोई प्राकृत कार्य देखते हैं, इस लिये प्रकृति को विभु मानना ठीक है ॥ यह प्रकृति का विभुत्व अस्म-दादि की दृष्टि में है, न कि परमात्मा का अपेक्षो में ३६ ॥

यदि कहो कि परिक्रान क्रिया से होता है, क्रिया बिना निष्क्रिय पदार्थ में परिणाम नहीं होता, इस लिये प्रकृति में क्रिया वा गति माननी होगी और गति विभु पदार्थ में नहीं हो सकती, तो फिर विभु को मान सकते हैं ? उत्तर—

* गतियोगोऽप्याद्यकारणताऽहानिरनुवत् ॥ ३७ ॥ (४९३)

गति के योग में भी आद्य कारणता की हानि नहीं, जैसे अणु में ॥

जैसे अणु गतिमान होने पर भी संघ-तों का उपादान है, वैसेही प्रकृति में परमात्मा की प्रेरणा से गति है, पर भी उसके आद्य कारण होनेमें हानि नहीं ॥ ३७ ॥

* प्रसिद्धाधिक्यं प्रधानस्य न नियमः ॥ ३६ ॥ (४९४)

प्रधान (प्रकृति को प्रसिद्ध (पृथिव्यादि) से अधिकता है (अतः) नियम नहीं ॥
प्रसिद्ध पृथिवी जल तेज वायु आदि की अपेक्षा प्रकृति अधिक है ॥
इस लिये सांख्य ने वैशेषिकादि के समान ९ द्रव्यों का नियम नहीं किया ।
यह सांख्य की प्रक्रिया मात्र का अन्तर है, विरोध नहीं ॥ ३६ ॥

* सत्त्वादीनामसत्तुर्मर्त्यं तद्रूपत्वात् ॥ ३७ ॥ (४९५)

सत्त्वादि उस (प्रकृति) के घर्ष नहीं हैं, द्रव्य होने से ॥
सत्त्व रज तम प्रकृति का रूप ही हैं, इस लिये वे (सत्त्वादि) प्रकृति
का घर्ष (गुण) नहीं, किन्तु द्रव्य हैं ॥ ३७ ॥

* अनुपभोगेऽपि पुमर्थं सृष्टिः प्रधान-

स्योऽङ्गकुङ्कुमदहनवत् ॥ ४० ॥ (४९६)

प्रकृति को भोग न होने पर भी पुण्यनिमित्त सृष्टि है । जैसे जल को
कुङ्कुम दहन (होना) ॥

जैसे जल को कुङ्कुम लगाना नहीं आता, उस को अपना प्रयोजन-कीई
नहीं कि कुङ्कुम रंग की छांव कर लेखें, किन्तु मनुष्यों के लिये छादता है,
मनुष्य अपने प्रयोजनार्थ जल पर कुङ्कुम छादते हैं, तथैव प्रकृति का कोई
अपना प्रयोजन नहीं कि सृष्टि रहे, परन्तु पुरुषों के कर्मफलभोगार्थ प्रकृति
सृष्टि को उत्पन्न करती है और परमपुरुष परमात्मा प्रकृति से जगत्-सर्जन
करवाता है ॥ ४० ॥

यदि कहो कि एक प्रकृति से विविध सृष्टि क्यों हुई, एक प्रकार की ही
क्यों न हुई ? उत्तर-

* कर्मवैचित्र्यात्सृष्टिवैचित्र्यम् ॥ ४१ ॥ (४९७)

कर्मों की विविधता से सृष्टि की विविधता है ॥

जिन कर्मों के फल भोगवाने को परमपुरुष प्रकृति से सृष्टि रचता है, वे
पुरुषों के कर्म विविध प्रकार के होते हैं, एक प्रकार के नहीं, इस उक्त अनेक
प्रकार के कर्मों का फल भोगवाने को आवश्यक है कि सृष्टि अनेक प्रकार की-
विचित्र हो ॥ ४१ ॥

अच्छा जी ! सृष्टि तो कर्मफल भोगवाने को हुई, परन्तु प्रलय क्यों होता है ? उत्तर—

* साम्यवैषम्याभ्यां कार्यद्वयम् ॥ ४२ ॥ (४६८)

समता और विषमता से दो कार्य होते हैं ॥

जब प्रकृति के सत्त्वादि तीनों गुण समता धारण करते हैं, तब प्रयत्न और जब विषमता धारण करने हैं तब विचित्र सृष्टि होती है ॥ ४२ ॥

अच्छा ती मुक्त जीवों के लिये प्रकृति सृष्टि को उत्पन्न क्यों नहीं करती ? उत्तर—

* विमुक्तबोधांस्तु सृष्टिः प्रधानस्य लोकवत् ॥ ४३ ॥ (४६९)

विमुक्तों के बोध (विवेक) से प्रकृति की सृष्टि नहीं होती, जैसे लोक में ॥

जिस प्रकार लोक में मनुष्य जब अपने काम को कर चुकता और कृत-कार्य हो जाता है, तब काम बन्द करके आनन्द मनाता है, इसी प्रकार जब सृष्टि में आया हुआ पुरुष बोध ज्ञान या विवेक को प्राप्त कर लेता है तब कृतकृत्य हो जाता और मुक्तिका आनन्द मनाता है, प्रकृति के बन्धन से छूट जाता है, उस को प्रकृति बन्धन में नहीं डालती ॥ ४३ ॥

* नान्योपसर्पणोऽपि मुक्तोपभोगी निमित्ताऽभावात् ॥ ४४ ॥ ५००

निमित्त के न रहने से अन्यो की ओर दौड़ने पर भी मुक्त पुरुष को उपभोग नहीं होता ॥

यदि कोई कहे कि प्रकृति तो सर्वत्र फैली है, जहां जिस देश में मुक्त पुरुष रहते हैं, वहां अन्यों (बहु पुरुषों) के समीप दौड़ने वाले प्राकृत बन्धन मुक्तों को भी क्यों नहीं लग जाते ? ती उत्तर—निमित्ताऽभाव से ऐसा नहीं होता । हम लोक में देखते हैं कि हमारे चारों ओर लोग अनेक काम करते हैं, परन्तु हमारा कोई प्रयोजन न हो तो हम को कोई काम खेच नहीं सकता, हम सब ओर से निर्लप बने रहते हैं, इसी प्रकार अन्यों के प्रति दौड़ती हुई प्रकृति भी मुक्तों को कोई प्राकृत भोग नहीं भुगवा सकती, क्योंकि उन का कोई निमित्त नहीं ॥ ४४ ॥

यही योगदर्शन २ । २२ में भी कहा है । यथा—

कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् ॥ २१ ॥ २२ ॥

कृतार्थ के प्रति नष्ट भी (द्रष्टव्य), अन्यो के प्रति सामान्य से अनष्ट है॥ इस से पूर्व सूत्र में गुणत्रयात्मिका प्रकृति को पुरुष (द्रष्टा) के लिये होना कहा था, उस में यह शङ्का हुई कि जो पुरुष कृतार्थ (कामयाव) होकर मोक्ष पाया गया उस के प्रति प्रकृति नष्ट (व्यर्थ) है। इस के उत्तर में कहते हैं कि प्रकृति एक है और पुरुष अनेक हैं, वस एक की मुक्तिमें शेषों के लिये प्रकृतिसार्थक होने से नष्ट नहीं (अनष्ट ही रही) हो सकती क्योंकि जब एक पुरुष के भोग मोक्ष दोनों कार्य प्रकृति से निकल चुके तब अन्य अनेकोंके साथ प्रकृति वही साधारणता रखती है और उनके भोग मोक्ष के लिये सार्थक रहती है, यूनं द्विर कर प्रकृति कभी (नष्ट) निरर्थक नहीं होती। इस लिये कभी संसार का उच्छेद (समूल नाश) नहीं होता॥ नष्ट का अर्थ व्यर्थ इस लिये किया गया है कि वास्तविक नाश वा अभाव असंभव है क्योंकि प्रकृति कालापेक्ष अनादि अनन्त तीन पदार्थों (जीव ब्रह्म प्रकृति) में से एक है॥

तो क्या पुरुष बहुत हैं ? उत्तर हाँ, क्योंकि—

*** परुषबहुत्वं व्यवस्थातः ॥ ४५ ॥ (५०१)**

व्यवस्था से पुरुषों का बहुत होना (सिद्ध है) ॥

यदि पुरुष एक होता तो जन्म-मरणादि व्यवस्था न पाई जाती, परन्तु कोई मरता, कोई जन्मता है, इस व्यवस्था से पुरुषों का बहुत होना पाया जाता है ॥ तथा च—

१-न्यायदर्शन में भी—

(१) पुनस्तपत्तिः प्रत्यभावः १।१।१८

इस सूत्र में एक देह को त्याग कर अन्य देह में जाता = जन्मान्तरमाना है। इस से जीव अनेक तथा परिच्छिन्न सिद्ध होते हैं क्योंकि एक विभु पदार्थ नहीं को सरक नहीं करता ॥

(२) नात्ममनसोः संनिकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ २१ ॥ (८२)

इस सूत्र में प्रत्यक्षोत्पत्ति में आत्मा और मन के संयोग का अभाव कहते हुवे सिद्ध होता है कि आत्मा विभु वा एक नहीं किन्तु परिच्छिन्न और अनेक हैं। एक होता तो सबसे सदा संयुक्त रहता ॥ जीवों में परस्पर स्पर्धा, द्वेष विरोध, ईर्ष्या, शत्रुता इत्यादि से भी जीवों का अनेकत्व तथा परिच्छिन्नत्व सिद्ध है ॥ और—

२-वैशेषिकदर्शन में भी-

(१) सुखदुःखज्ञानमिदमप्यविशेषादेकात्म्यम् ॥ १ । १९

(२) व्यवस्थातो नाना ॥ २ । २० ॥

इन दोनों सूत्रों में आत्मा के एक कहने का कारण बता कर वास्तव में आत्माओं का अनेक होना बताया गया है । सब को सुख दुःखज्ञान की सिद्धि एक ही होने रूप क्वातीयता से जातिपरक आत्मा को एकत्व है परन्तु व्यवस्था से आत्मा बहुत हैं ॥ इसी बात को पूर्व इसी-

३-सांख्यदर्शन-

में पुष्ट करते हुये कहा है कि-

(१) नाद्वैतश्रुतिविरोधो जातिपरत्वात् ॥ १ । १५४ ॥

जो श्रुति आत्मा (जीव) के अद्वैत को वर्णन करती हैं उन से विरोध इस लिये नहीं रहता कि जीव अनेक होने पर भी उन की जाति एक है, उसी का वर्णन वे श्रुतियाँ करती हैं ॥

(२) नाद्वैतमात्मनो लिङ्गाशब्दे प्रतीतेः ॥ ५ । ६१ ॥

आत्मा के चिन्ह से उनका अद्वैत प्रतीत होता है इस लिये जीवविषयक अद्वैत ठीक नहीं ॥ तथा-

४-योगदर्शन-

में निम्नलिखित सूत्र में ऊपर ४३ वें सूत्र की व्याख्यानानुसार कहा है कि "कृतार्थे पुरुष को नष्ट भी दृश्य अन्यो (पुरुषों) को नष्ट नहीं सधारणता से" ॥ इस से पुरुषों (आत्माओं=जीवों) का अनेकत्व सिद्ध है ॥ तथैव-

५-वेदान्तदर्शन-

(१) तदनन्तरप्रतिपत्तौ रहतिपरिष्पक्तः प्रज्ञानिरूपणाभ्याम् ॥ ३ । १ । १० ॥

(२) नाङ्गुरतच्छूतेरिति चेन्नैतदाधिकारात् ॥ २ । ३ । २१ ॥

(३) अंशो नानाव्यपदेशात् ॥ १ । ३ । ४३ ॥

(४) असन्ततेष्वङ्गव्यतिकरः ॥ २ । ३ । ४८ ॥

(५) उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ॥ २ । ३ । १९ ॥

(१) शरीरान्तरवाक्कन्मान्तर की प्राप्ति में चलता है और अन्यभूतों से मिलता है । यह प्रतीति से सिद्ध है ॥ इसमें जीव के एक देह छोड़ कर देहान्तरधारण करने से उस का परिच्छिन्न एकदेशीय होना और उसी से बहुत होना सिद्ध है ॥

(२) यदि कहो कि आत्मा अणु नहीं है क्योंकि श्रुति उस को विभु बताती हैं, तो इस का उत्तर यह है कि (न) नहीं क्योंकि उन श्रुतियोंमें अन्य (परमात्मा) का प्रकरण है अर्थात् जिन श्रुतियोंमें आत्माको विभु व्यापक कहा है वहां परमात्मा का प्रकरण है, किन्तु जीवात्मा अणुही है ॥

(३) नाना (बहुत=अनेक) होने के कथन से जीवात्मा अंश है ॥ इसमें स्पष्ट जीवात्मा को नाना (बहुत) संख्या वाला बताया है ॥

(४) विभु न होने से व्यत्यय नहीं ॥

इसमें जीवात्माको विभु न माननेसे अणुत्व और उससे बहुत्वभी सिद्ध है ॥

(५) देह छोड़ना, जाना, आना; इन हेतुओंसे भी जीवों का अणुत्व और बहुत्व सिद्ध होता है ॥ १५ ॥

उपाधिश्चेत्तत्सिद्धौ पुनर्द्वैतम् ॥ १६ ॥ (५०२)

यदि उपाधि है, तो उपाधि की सिद्धि में फिर द्वैत होगा ॥

जो अद्वैतवादी कहते हैं कि जन्ममरणादि व्यवस्था उपाधिभेद से एक ही पुरुष में होती है, उन के मत में यह दोष है कि उपाधि के मानने से भी द्वैत हुआ क्योंकि एक पुरुष, दूसरी उपाधि अर्थात् अद्वैत तो तब भी न रहेगा क्योंकि उपहित और उपाधि, ये दो पदार्थ होंगये । द्वैतापत्ति का निवारण उपाधि मानने पर भी न होने से औपाधिक पुरुष बहुत्व नहीं, किन्तु वास्तविक पुरुषबहुत्व ही ठीक है ॥ १६ ॥

यदि कहो कि उपाधि और पुरुष दोनों प्रकृति और पुरुष ही हैं, इस के उपाधिकृत पुरुषबहुत्व है, वास्तविक नहीं, उत्तर—

*** द्वाभ्यामपि प्रमाणविरोधः ॥ १७ ॥ (५०३)**

दो में भी प्रमाणविरोध (आवेग) ॥

जिन अद्वैतप्रतिपादक प्रमाणों के विरोध से बचने के लिये तुम उपाधिकृत पुरुषबहुत्व कल्पना करते हो, उन प्रमाणों से तो दो पदार्थ मानने में भी विरोध रहेगा ही, फिर उपाधिकृत बहुत्व न मान कर सीधा वास्तविक पुरुषबहुत्व ही क्यों न मान लो ॥ १७ ॥

*** द्वाभ्यामप्यप्यविरोधान्न पूर्वमुत्तरं च**

साधकाऽभावात् ॥ १८ ॥ (५०४)

साधक प्रमाण के अभाव से, दोनों से भी विरोध न मानो तो न तौ पहला पक्ष ठीक है, न दूसरा ॥

पहला पक्ष यह था कि उपाधि से अनेक पुरुष जान पड़ते हैं, इन में यह दोष दिया गया कि फिर भी उपाधि और पुरुष इन दो पदार्थों के मानने से द्वैत रहा, अद्वैत नहीं। इस पर यदि दूसरा पक्ष किया जावे कि हम जो तौ पुरुष का अद्वैत इष्ट है, विजातीय उपाधिकृत द्वैत से हमारी हानि नहीं, न कोई प्रमाणविरोध है, तो उत्तर यह है कि इस में कोई साधक=प्रमाण नहीं कि अद्वैत का तात्पर्य पुरुषाद्वैतमात्रमें है, अतएव दूसरा पक्ष भी असिद्ध है ॥ ४८ ॥

* प्रकाशतस्त्वसिद्धौ कर्मकर्तृविरोधः ॥ ४९ ॥ (५०५)

यदि स्वतः प्रकाश से उस (पुरुषाद्वैत) की सिद्धि हो तो कर्मकर्तृभाव का विरोध है ॥

यदि कहो कि अन्य प्रमाण की आवश्यकता क्या है, स्वयंप्रकाश पुरुष ही स्वयं अपने अद्वैतभाव का प्रकाशक है। तो उत्तर यह है कि ऐसा मानने से कर्म कर्ता का विरोध है; अर्थात् पुरुष ही प्रकाशक=कर्ता और वही प्रकाश्य=कर्म जानना पड़ेगा, जो कि असंभव है ॥ ४९ ॥ किन्तु—

* जडव्यावृत्तौ जडं प्रकाशयति चिद्रूपः ॥ ५० ॥ (५०६)

जड से भिन्न, चिद्रूप जड को प्रकाशित करता है ॥

प्रकाशक चेतन पुरुष है और प्रकाश्य जड प्राकृत पदार्थसमूह है ॥ ५० ॥

यदि कहो कि जड चेतन क्षेत्र से द्वैत-मानने पर अद्वैत श्रुतियों का विरोध आवेगा ? तो उत्तर—

* न श्रुतिविरोधो रागिणां वैराग्याय तत्सिद्धेः ॥ ५१ ॥ (५०७)

श्रुतियों से विरोध नहीं होगा, क्योंकि रागियों को वैराग्य उत्पन्न कराने के लिये उन (श्रुतियों) की सिद्धि है ॥

जहां कहीं कोई श्रुति यह कहती है कि आत्मा ही केवल यस्तु है, और उस से भिन्न प्राकृत जगत् कुछ नहीं, इस का तात्पर्य सांख्याचार्य फलिष्ठ देव की इस सूत्र द्वारा यह बताते हैं कि रागि पुरुषों (विषयासक्तों) को वैराग्य उत्पन्न करने के लिये जगत् को और उस को समस्त विषयभोगों को

अतितुच्छ बताने के लिये श्रुतियों ने " जगत् कुछ नहीं " इस आशय के वाक्य कहे हैं कि जिससे जगत् के विषयों से वैराग्य होकर मनुष्य को आत्म-ज्ञान में अनुराग वा रुचि हो । वास्तव में जगत् मिथ्या वा अवत् नहीं । किन्तु जगत् कोई वस्तु किन्ती अन्य बड़ी वस्तु के सामने अतितुच्छ होती है तब नभ की अतितुच्छता के प्रकट करने को उसे "कुछ नहीं" कहा जाता है ॥ इस प्रकार सांख्याचार्य गड चेतन श्रेष्ठ से द्वैत की पुष्टि करते हैं ॥ तथा-

अन्यथाऽभेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत् ॥

वेदान्तदर्शन ३ । ३ । ३६

अन्यथा अभेद की अनुपपत्ति होगी । इस का उत्तर देते हैं कि प्रभो का कथन दूसरे उपदेशों की नाहें बन सकेगा । जैसे प्राण की अधीन स्थिति प्रवृत्ति होने से प्राण को "एवंऽनन्तपति एव सूर्यः ०० (प्रश्न १ । ५) " इत्यादि से सर्वरूप कहा है और छान्दोग्य उद्गारण्यक की प्राणविद्या में इन्द्रियों को प्राणरूप कहा है अर्थात् सुस्पष्ट भेद में भी अभेदरूप से वर्णन है । वैसे ही यहां भी है अर्थात् इस सूत्र में और उक्त छांख्य सूत्र में ऐसा कहा है कि भेदवाक्य मुख्य हैं । अभेदवचन जिस हेतु से आये हैं, वह हेतु दर्शाया है, परन्तु सांख्य वा वेदान्त में भेदवचन का तात्पर्य अभेद में नहीं है । इन लिये भेदवाद ही सर्वशास्त्रसंगत वैदिक है, अद्वैतवाद नहीं ॥५१॥

आगे जगत् की सत्यता में अन्य हेतु भी देते हैं । यथा-

* जगत्सत्यत्वमदुष्टकारणजन्यत्वाद्धा-

काऽभावात् ॥ ५१ ॥ (५०८)

अदुष्ट कारण से उत्पन्न होने और वाधक न होने से जगत्की सत्यता है । और वाधकाऽभाव से तीपमें चान्दी के समान आन्तिज्ञानविषयता कहने वालों का प्रत्युत्तर हुआ । क्योंकि जिस प्रकार सोपमें चाँदी आदि की प्रतीति अमदाय से होती है, वैसे जगत् की प्रतीति किसी अमदाय से नहीं होती । तथा जिस प्रकार अन्न निवृत्त होने पर चान्दी की प्रतीति निवृत्त हो जाती है इस प्रकार अन्ननिवृत्ति पर जगत् की प्रतीति नहीं रहती । अथवा जिस प्रकार निद्रा के तमोदाय से स्वप्न में प्रतीति होती है और जागने पर बाधित हो जाती है, इस प्रकार जगत् की प्रतीति तमोदाय से नहीं होती, न प्रमाथ से निवृत्त होती है । इस लिये जगत् सत्य है, नित्य, नहीं ॥

प्रमाण—“यदिदं किं च, तत्सत्यमित्याचक्षते” तैत्ति० २ । ६=यह जो कुछ है उस को “सत्य” कहते हैं ॥ तथा—“प्राणा वै सत्यम्, तेषामेष सत्यम्” बृह० २ । १ । २० निश्चय प्राण सत्य हैं उनका यह सत्य है । इत्यादि बहुत प्रमाण हैं ॥ ५२ ॥ तथा—

* प्रकारान्तराऽसंभवात्सदुत्पत्तिः ॥ ५३ ॥ (५०६)

अन्य प्रकार से संभव नहीं अतः सब से उत्पत्ति है ॥

सत्त्व (प्रकृति) से उत्पन्न होने के अतिरिक्त जगत की उत्पत्ति अन्य प्रकार से संभव नहीं, इस लिये सत्य प्रकृति से उत्पन्न जगत भी सत्य है ॥ ५३ ॥ प्रमा—

* अहङ्कारः कर्ता न पुरुषः ॥ ५४ ॥ (५१०)

अहङ्कार कर्ता है, पुरुष नहीं ॥

बस फिर पुरुष को कर्ता भोक्ता कैसे जान सकते हैं ? ॥ ५४ ॥ उत्तर—

* चिदऽवसाना भुक्तिस्तत्कर्माजितत्वात् ॥ ५५ ॥ (५११)

भोग का पर्यवसान भित्त=जीव में है क्योंकि उस (जीव) के किये कर्मों से कमाया गया है ॥

भोग, जीव के कर्मों की कमाई (फल) है, इस लिये जीव ही कर्ता और ब्रह्मी भोक्ता है । तथा अन्य सूत्र जो जीव को निष्क्रिय कहते हैं उन का तात्पर्य जीव के स्वरूप में क्रिया न होनेसे है, परन्तु जीव के संनिधान से देहादि में क्रिया होती है, जीव के निकल जाने पर नहीं होती, अतः जीव (पुरुष) उन क्रियाओं का कर्ता है, तथा इसी प्रकार भोक्ता भी है । इस विषय में गत सांख्य के इतने सूत्र प्रमाण हैं, जिन को स्मरणार्थ नीचे सङ्गृहीत किया जाता है:-

१-“अथ त्रिविधदुःखाद्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः” (१ । १)=तीन प्रकार के दुःखों से अत्यन्त निवृत्ति परम पुरुषार्थ है ॥

२-“अत्यन्तदुःखनिवृत्त्या कृत कृत्यता” (६ । ५)=दुःखों से अत्यन्त निवृत्ति से कृतार्थ होते हैं ॥

३-“यथा दुःखात् क्लेशः पुरुषस्य न तथा सुखादभिलाषः” (६ । ६)=जैसा दुःखसे क्लेश पुरुष को होता है वैसा सुख से उन का अभिलाष नहीं ॥

४-“विवेकान्निषेदुःखनिवृत्ती कृतकृत्यता नेत्राक्षेत्रात्” (३ । ८४)=विवेक से सर्व दुःखों से निवृत्ति होने पर कृतकृत्यता=परमपुरुषार्थ सिद्धि होती है न कि अन्यथा ॥

५-“ कैवल्यार्थं प्रवृत्तेष्व ” (१ । १५५) = कैवल्य “ मोक्ष ” के लिये [जीव की] प्रवृत्ति होती है; इस हेतु से भी जीव कर्ता है ॥

६-“ द्रष्टृत्वादिरात्मनः करणत्वमिन्द्रियाणाम् ” (२ । २९) = जीवात्मा द्रष्टा भोक्ता कर्ता आदि है और उसके साधन करण महत् आदि इन्द्रिय हैं ॥

७-“ पुरुषार्थं कारणोद्भवः ” (२ । ३६) = कर्ता = जीव के लिये करण इन्द्रिय हैं ॥

८-“ करणं त्रयोदश विधमवान्तरभेदात् ” (२ । ३८) = महत् अहंकार, मन आदि १३ करण हैं ॥

९-“ प्रकृतेराद्योपादानताऽन्येषां कार्यस्वश्रुतेः ” (३ । ३२) = आदि उपादानकारण जगत् का प्रकृति है और उस प्रकृति के विकार महत् आदि हैं ॥

१०-“ ज्ञानान्मुक्तिः ” (३ । ३३) = विवेक ज्ञान से ईश्वर-जीव-प्रकृति के यथार्थ ज्ञान से सब दुःखों से क्लेशों से तापों से मुक्ति होती है ॥

११-“ तत्त्वब्रह्मासात्मेति जेतीति स्यान्माद्विवेकं सिद्धिः ” (३ । ३५) = तत्त्व-के अभ्यास करने से ईश्वर जीव प्रकृति के विवेककारी ज्ञान के दाह्य और वैराग्य से विवेकसिद्धि होती है ॥

१२-“ वृत्तिनिरोधात् तत्सिद्धिः ” (३ । ३९) = चित्तवृत्तियों को रोकने से ध्यान योग सिद्ध होता है ॥

१३-“ वैराग्यादभ्यासाच्च ” (३ । ३६) = वैराग्य और अभ्यास से ध्यान सिद्ध होता है ॥

१४-“ ध्यानधारणाभ्यासवैराग्यादिभिस्तन्निरोधः ” (६ । २९) ध्यान आदि से अभिमान रुक जाता है ॥

इत्यादि अनेक सूत्रों द्वारा सांख्यदर्शन इसी सिद्धान्त का सम्पूर्णतया सर्वथा प्रतिपादन करता है। वैदिकसिद्धान्त ही ऊपर उद्धृत सांख्यदर्शन के सूत्रों में अविकल पाये जाते हैं। ऊपरके सूत्रों में स्पष्ट कहा हुआ है कि जीवकर्ता है और उसके करण महत् आदि इन्द्रिय हैं, जीव दुःखों से निवृत्त हो जानेका प्रयत्न करता है, चित्तवृत्तियों को रोककर अभ्यास, वैराग्य आदि द्वारा योग सिद्ध होने से प्रकृति-जीव-ईश्वर का यथार्थज्ञान, विवेक प्राप्त होता है, जिससे जीव (कर्ता) सर्व दुःखों से मुक्त हो कतरुत्य हो जाता है ॥५॥

तो क्या जैसे पृथिवी पर कर्मफलमोगार्थ पुनरावृत्ति = पुनर्जन्म होता है, इसी प्रकार चन्द्र लोकादि के जीव भी जन्मते मरते = पुनर्जन्म वाले हैं ॥

उत्तर-हां, क्योंकि—

* चन्द्रादिलोकोऽप्यावृत्तिर्निमित्तसद्भावात् ॥ ५३ ॥ (५१२)

चन्द्रादि लोक में भी पुनर्जन्म है, क्योंकि निमित्त (कर्म) की सत्ता है ॥
जहाँ २ कर्म है, वहाँ २ पुनर्जन्म है, इस लिये सभी लोक लोकान्तरके
पुरुष पुनर्जन्म पाते हैं ॥ ५३ ॥ तो क्या चन्द्रादिलोकवासियों को भी कर्मक
भोगना आवश्यक है ? उत्तर-हां क्यों कि—

* लोकस्य उपदेशात् सिद्धिः पूर्ववत् ॥ ५४ ॥ (५१३)

लोकविशेष का उपदेश न होनेसे पूर्वलोक (भूलोक) के समान सिद्धि है ॥
जिन शास्त्रों ने कर्मका फल भोगना आवश्यक ठहराया है, उन शास्त्रों
ने किसी लोकविशेष पृथिवी आदि का नाम लेकर उपदेश नहीं किया,
इस से सिद्ध होता है कि वे शास्त्र पूर्व लोक (भूलोक) के समान सर्वलोक
निवासियों को ही कर्मफलभोग आवश्यक बताते हैं, जब चन्द्रादिलोकस्थ
जीव कर्म करते हुये फलभोगार्थ पुनर्जन्म से कब बच सकते हैं ॥ ५४ ॥

क्योंकि? छान्दोग्य ब्रह्म ४४ खंड १५-३ में तो यह लिखा है कि—चन्द्रमसो
विद्युत्, तत्पुरुषोऽमानवः । स एमान् ब्रह्म गमयत्येष देवगो ब्रह्मपथ एतेन
अतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते अर्थात् चन्द्रलोकसे बिजुलीको
प्राप्त होकर जीव अमानव (मनुष्यदेह रहित) हो जाता है । यह (मार्ग)
हम जीवों को ब्रह्म तक पहुंचाता है, यह देवपथ वा ब्रह्मपथ है, इस
मार्गसे जाने वाले इस मनुष्यदेहमें पुनर्जन्म नहीं पाते ॥ तब तुमको वे (पूर्व
सूत्र में) कहते हो कि चन्द्रादि लोकस्थ भी पुनर्जन्म पाते हैं ? उत्तर—

* पारम्पर्येण तत्तिद्धौ त्रिमुक्ति श्रुतिः ॥ ५५ ॥ (५१४)

परम्परा से उस (मेरा) की सिद्धि में (उक्त) मुक्तिप्रतिपादक श्रुति है ॥
चन्द्रलोकसे सीधे मुक्ति को पर जाते हैं, यह श्रुतिमें नहीं कहा किन्तु
परम्परासे कहा है अर्थात् चन्द्रलोकस्थ जीव यदि मुक्ति के साधनोंसे संतुष्ट
हो जायें तो बिद्युत् को प्राप्त हो जाते हैं, जब फिर उस देवमार्ग से मुक्ति
पाते हैं किन्तु चन्द्रलोक स्थ तत् देवमार्ग नहीं बल्कि त्रिविमार्ग=पुनर्जन्म
वाला है ॥ ५५ ॥

*** गतिश्रुतेश्च व्यापकत्वेऽप्युपाधियोगाद्भोगदेश-
काललाभो व्योमवत् ॥ ५९ ॥ (५१५)**

व्यापक होने पर भी आकाश के समान उपाधियोग से भोग-देश और काल का लाभ (जीव को हो सकता) परन्तु (जीवकी तौ) गति हुनते हैं ॥

जीव तौ श्रुतिषों से देशान्तर को वा लोकान्तर को गति करने वाला मुना जाता है, अर्थात् गतिमान् है, व्यापक नहीं, परन्तु यदि व्यापक भी होता तब भी तौ उपाधियोग से भोग देश और काल का लाभ जीव को हो सकता था । अर्थात् भोगविशेष, कालविशेष और देशविशेष की प्राप्ति जीव को उपाधियोग से तब भी होती, जब कि वह व्यापक होता और फिर गतिमान् होने अर्थात् अणु होने, व्यापक न होने पर तौ चन्द्रादि लोक विशेषों की प्राप्ति में भी पुनर्जन्म नानने में कहना ही क्या है ॥ ५९ ॥

प्रश्न-तौ क्या जैसे जीवके चन्द्रादि लोकों में जाने से पहले ही वे चन्द्रादि लोक वर्तमान हैं, इसी प्रकार क्या जीव के लिये देहान्तर भी पहले ही से तैयार रहते हैं और समय पर जीव उन में चला जाता है ? उत्तर, नहीं, क्योंकि—

*** अनधिष्ठितस्य पूतिभावप्रसङ्गान्नतत्सिद्धिः ॥ ६० ॥ (५१६)**

बिना (जीव के) अधिष्ठाता हुवे (देह के) सह जाने का प्रसङ्ग होगा (इस से उन की सिद्धि नहीं) ॥

यदि जीव पीछे अधिष्ठाता बने और लोकान्तरके समान देहान्तर पहले से वर्तमान नाने तौ यह दोष होगा कि बिना जीवके वे देह सह जावें ॥ ६० ॥

*** अदृष्टद्वारा चेदऽसंबन्धस्य**

तदऽसंभवाज्जलादिवदऽङ्कुरे ॥ ६१ ॥ (५१७)

जैसे जलादि से अङ्कुर में (बिना बीजसंयोग के सिद्ध नहीं) ऐसे ही बिना (जीव) संबन्ध के यदि अदृष्ट द्वारा (भी) देहान्तर सिद्धि माने तौ असंभव है ॥

यदि कहो कि जीव के अदृष्ट (प्रारब्ध) द्वारा पहले से देहान्तर तैयार रहने क्यों न मानें, तौ उत्तर यह है कि जीवसंबन्धरहित देहों का रहना संभव नहीं, जैसे जलादि में बीज बिना अङ्कुर नहीं उपजते ॥ ६१ ॥

* निर्गुणत्वात्तदऽसंभवादऽहंकारधर्माहोते ॥ ६२ ॥ (५१८)

निर्गुण होने से असंभव होने से ये अहंकार के ही धर्म हैं ॥

ये अद्रष्टा आदि सब धर्म अहंकार के हैं, केवल पुरुष (जीव) के नहीं, क्योंकि पुरुष निर्गुण है, उस में सत्य रज तम कोई गुण स्वरूपगत नहीं, अद्रष्टादि सब गुणत्रयात्मक हैं, अतः वे अहंकार के धर्म हैं, पुरुष के नहीं। पुरुष को निर्गुण कहने का अर्थ कोई यह न समझे कि पुरुष में कोई गुण वा धर्म नहीं है, किन्तु पुरुष में चैतन्य धर्म वा गुण तो अवश्य है और कोई भी सत्पदार्थेष्वनहीं है जिसमें कोई गुण न हो, द्रव्य और गुण का तो नित्य संबन्ध है। परन्तु सांख्य में गुण शब्द से प्रकृति के अन्तर्गत रूपादि ३ द्रव्यों की लाक्षणिक संज्ञा 'गुण' है वर पुरुष में सत्य रज तम कोई गुण उस के निज के नहीं, अतः उस को स्वरूप से निर्गुण कहा जाता है ॥ ६२ ॥

* विशिष्टस्य जीवत्वमन्वयव्यतिरेकात् ॥ ६३ ॥ (५१९)

अन्वय और व्यतिरेक से विशिष्ट को जीवत्व है ॥

यदि कोई कहे कि हम तो अनेक धर्मशास्त्रादि में जीव को प्रारब्धकाम-सार जाति आयु और भोग की चर्चा देखते सुनते हैं, तब सांख्यकार ने प्रारब्धादि को अहंकार का धर्म क्यों कह दिया? उत्तर यह है कि जहां जीव को प्रारब्धकर्मफलभोग का वर्णन है वहां १ अहंकार विशिष्ट पुरुष को 'जीव' मान कर कहा गया है, क्योंकि जहां २ अहं प्रत्यय है वहां ३ जीव शब्द का व्यवहार है, और जहां अहं प्रत्यय नहीं वहां (मुक्ति में) जीव शब्द से व्यवहार नहीं किन्तु वहां पुरुष आत्मा इत्यादि शब्दों से व्यवहार है इस लिये अहंकार सहित पुरुष को जीव कहते हैं, केवल पुरुष को नहीं ॥ ६३ ॥

प्रश्न-जीव को जो कार्यसिद्धि होती है, वे किसके अधीन हैं? उत्तर-

* अहंकारकर्त्रऽधीना कार्यसिद्धिर्नैश्वराऽधीना,

प्रमाणाऽभावात् ॥ ६४ ॥ (५२०)

कार्यों की सिद्धि अहंकार कर्ता के अधीन है, ईश्वराधीन नहीं क्योंकि (ईश्वराधीन होने में) कोई प्रमाण नहीं ॥

इस से पूर्व ५४ (५१०) वें सूत्र में अहंकार के कर्ता होने का वर्णन कर आये हैं, उसी को पढ़ कर समाधान समझना चाहिये ॥ ६४ ॥

*** अदृष्टोद्भूतिवत्समानम् ॥ ६५ ॥ (५२१)**

अदृष्ट (प्रारब्ध) की उत्पत्ति के सदृश समानता है ॥

यदि कोई प्रारब्धाधीन कार्यसिद्धि माने, तब अदृष्ट भी पुरुष के पूर्ण जन्मवृत्त कर्ता से उत्पन्न हुआ है, इसलिये वह भी अहंकारकर्ता ही होने से समान है अर्थात् एक ही बात है, चाहे प्रारब्धाधीन कहो, चाहे अहंकारयुक्तपुरुषके कर्माधीन कहो, दोनों प्रकारसे कार्यसिद्धि पुरुषाधीनही है ॥ ६५ ॥

तो क्या मोक्ष की सिद्धि भी अहंकारयुक्त पुरुष के अधीन है ? उत्तर— नहीं, प्रत्युत—

*** महतोऽन्यत् ॥ ६६ ॥ (५२२)**

अन्य (मोक्ष) महत्=बुद्धि के (अधीन है) ॥

सांसारिक कार्यसिद्धियों से अन्यत् (मोक्ष की सिद्धि) अहंकाराधीन नहीं, किन्तु सत्त्वप्रधान बुद्धि के अधीन है ॥ ६६ ॥

जबकि प्रकृति और पुरुषके विवेकज्ञान से मनुष्य को प्रकृतिकासम्बन्ध टूट कर अत्यन्तदुःखनिवृत्तिरूप मोक्ष प्राप्त होजाता है, तब फिर यह भी बताना आवश्यक है कि यह मनुष्यप्रकृति से सम्बन्धजोड़ता ही क्यों है ? उत्तर—

*** कर्मनिमित्तः प्रकृतेः स्वस्वामिभावो**

ऽप्यऽनादिर्बीजाद्भवत् ॥ ६७ ॥ (५२३)

प्रकृतिका स्वस्वामिभाव (मिलकियतऔर मालिकपना) कर्मनिमित्तक भी अनादि है, जैसे बीज और अङ्गुर का (अनादि है) ॥

जिस प्रकार बीज से अङ्गुर, अङ्गुर से पुनः बीज, बीज से पुनः अङ्गुर की उत्पत्ति देखते हैं और यह नहीं कह सकते हैं कि बीज पहला है वा अङ्गुर पहला, किन्तु प्रवाह से बीज और अङ्गुर दोनों अनादि हैं इसी प्रकार कर्म से देह और देह (प्राकृत जड़) से कर्म होते हैं। इस प्रकार प्रवाह से अनादित्व दोनों को है ॥ १।६६ में कर्मजन्यकारणता का प्रत्याख्यान कर चुके हैं, यहां उस की पुष्टि करने को कहा है कि बीजाद्भवत् दोनों को अनादित्व है, केवल कर्म ही कारण नहीं ॥ ६७ ॥ अथवा—

* अविवेकनिमित्तो वा पञ्चशिखः ॥६५॥ (५२४)

पञ्चशिखाऽऽचार्य (कहते हैं कि) अविवेकनिमित्तक है ॥

पञ्चशिखाचार्य का यह मत है कि जीव (पुरुष) अल्पज्ञ है, इसलिये उस का विवेक जाता रहता है, अर्थात् उस की भूल होजाती है, वह वास्तव का सत् वा अज्ञ को सत्त्व वा अहित को दित जानने लगता है, इसकारण प्रकृति से सम्बन्ध जोड़ लेता है, तब अविवेक को इस प्राकृत संबन्ध का निमित्त मानना ठीक है। योगदर्शन २।२। (७५) में भी यही कहा है कि "तस्य हेतुरविद्या" = प्राकृत संयोग का हेतु अविद्या = अविवेक है ॥६५॥ तथा—

* लिङ्गशरीरनिमित्तक इति सनन्दनाचार्यः ॥६६॥ (५२५)

सनन्दनाऽऽचार्य— लिङ्गशरीरनिमित्तक (प्रकृतिसंबन्ध है) ॥

पुरुष का लिङ्गशरीर दूसरे देश को धारण करने का निमित्त है, यह सनन्दनाचार्य का मत है ॥ ६६ ॥ तथा—

* यद्वा तद्वा तदुच्छित्तिः पुरुषार्थस्तदु—

च्छित्तिः पुरुषार्थः ॥ ७० ॥ (५२६)

चाहे यह हो, वा वह हो, उस (प्राकृत संबन्ध) का उच्छेद करना ही पुरुषार्थ है ॥

अध्याचार्य कहते हैं कि सभी बातें ठीक जान पड़ती हैं, लिङ्ग शरीर भी शरीरान्तर का निमित्त है, कर्म भी जो बीजाङ्कुरवत् कर्मादि है, निमित्त है, अविवेक भी निमित्त है, (क्योंकि विवेकी तो मुक्त ही होजाता है) कुछ हो, परन्तु पुरुषार्थ (पुरुष का धर्म = परमोद्देश) तो यही होना चाहिये कि प्रकृति से सम्बन्ध (सम्बन्ध) को छोड़कर मोक्ष प्राप्त करे ॥ "तदुच्छित्तिः पुरुषार्थः" इतना पाठ दुबारा इस लिये पढ़ा है कि जिससे अध्याय शीरस्य की समाप्तिसूचित हो ॥

योगदर्शन के अतुर्थ (कैवल्य) पाद सूत्र ६० (१९०) में भी यही कहा है कि "ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः" = उस कर्ममेघ समाधि = विवेक से अविद्यादि क्लेशों और तदधीन कर्मों की निवृत्ति होकर मोक्ष होता है ॥

तथा योगदर्शन सूचन पाद (द्वितीय) के सूत्र २५ (७६) में भी यही कहा है कि— "तदभावात् संयोगाभावो हानं तद्विशेषः कैवल्यम्" = उस

अद्विष्टा = अविवेकके अभावसे प्राकृत संयोग का अभाव = इतना है, वही दृष्टा (पुरुष) का मोक्ष है ॥

तथा योगदर्शन समाधि (तृतीय) पाद सूत्र ४९ (१५१) का भी यही अर्थ है [कि " तद्वैराग्यादपि दक्षशीतलये कैवल्यम् " = उक्त प्राकृतपदार्थ मात्र से भी जन्म वैराग्य हो जाता है, उन्हे दोषों का क्षीण होना ही मोक्ष हो जाता है ॥

तथा योग ४।२६ (१-६) में ॥ " तदा विवेकनिर्न्म कैवल्यमगम्यारं चित्तम् " = तदा विवेक से गन्धर्व चित्त मोक्ष की ओर फिर जाता है ॥

और - " पुरुषार्थशून्यानां गुणानां " = पुरुष के लिये निष्प्रयोजन गुणों का अपने कारणमें छय वा चित्त शक्ति (पुरुष) का अपने स्वरूपमें स्थित हो जाना मोक्ष वा कैवल्य है । योग ४।३१ (१९४)

योग ४।५३ (१६०) " सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिर्नास्ति कैवल्यम् " = सत्त्व और पुरुष की शुद्धि में सत्ता होने पर मोक्ष होता है । विस्तार से इस सूत्र का व्याख्यान मेरे वनाये योगदर्शन भाषानुवाद में देखियेगा ॥

जयन्तमहती न्यायमञ्जरी में समस्त शास्त्र का सार मोक्षप्राप्ति का क्रम तीन कारिका (श्लोकों) में क्या अच्छा दिखलाया है:-

तत्त्वज्ञानेन तेनास्य मिथ्याज्ञानेऽपवाधिते ।

रागद्वेषादयो दोषास्तन्मूलाः क्षयमाप्नुयुः ॥ १ ॥

क्षीणदोषस्य मोदेति प्रवृत्तिः पुण्यपापिका ।

तदभावाच्च तत्कार्यं शरीराद्युपजायते ॥ २ ॥

अशरीरश्च नैवात्मा स्पृश्यते दुःखदम्बरैः ।

अशेषदुःखोपरमस्तत्रयवर्गोऽभिधीयते ॥ ३ ॥

अर्थ - उस तत्त्वज्ञान से इस पुरुष (जीव) के मिथ्याज्ञान दृष्ट जाने पर मिथ्याज्ञानमूलक राग द्वेषादि दोष नाश हो जाते हैं ॥ १ ॥ जिस के दोष क्षीण हो गये उन्को पुण्य पापजन्य प्रवृत्ति उदय नहीं होती, प्रवृत्ति के न रहने से प्रवृत्ति के कार्य = शरीरादि नहीं उत्पन्न होते ॥ २ ॥ और शरीर रहित आत्मा दुःख के धक्के से नहीं झूटा जाता, फिर समस्त दुःखों का दृष्ट जाना मोक्ष कहा जाता है ॥ ३ ॥

आत्माके अस्तित्वसे मोक्ष पर्यन्त कह करके यह षष्ठाऽध्याय समाप्त हुआ। साथही प्रथम सूत्रअन्धारम्भ से जो त्रिविधदुःखाऽत्यन्तनिवृत्तिको पुरुषार्थ बताया गयाथा, उसीका सिद्ध करके पुरुषार्थ शब्दके साथ अन्धकार कपिल मुनि जी ने इस दर्शन को समाप्त किया है ॥

इति श्री तुलसीरामस्वामिकृते सांख्यदर्शन
भाषानुवादे षष्ठोऽध्यायः

॥ ६ ॥

समाप्तं सांख्यदर्शनम्



श्री ३५
अकारादि वर्णानुक्रम से
सांख्यसूत्रसूची

इस सूची में सूत्र से पहले वह संख्याकापी गई है जो कि प्रथमाध्याय से आरम्भ करके षष्ठाध्याय की समाप्ति (ग्रन्थ समाप्ति) तक १-५२६ तक एक सर्वग्रन्थमात्र की वही संख्या देने पलाई है।

इस से जाने अकारादि क्रम से सूत्र काँपे गए हैं। सूत्र के आगे जो दो न अंक हैं, उन में पहला अध्यायाङ्क है, दूसरा सूत्रसंख्याङ्क है। प्रत्येक अध्याय के सूत्र की ऊँची संख्या पर वह सूत्र अवश्य मिल जायगा ॥ सू० रा०

— 0 —

अ	सूत्रपाठ	अ० सू०	सं०	सूत्रपाठ	अ० सू०
१०५	अकर्तुरपि फलोपभोगो	१ । १०५	५१७	अदृष्टद्वारा चेदसंज्ञद्वय	६ । ६१
२६६	अकार्थत्वेऽपि तद्योगः	३ । ५५	३०	अदृष्टवशाच्चेत्	१ । ३०
६०	अद्यास्तुपाणामनुमानेन	१ । ६०	५२१	अदृष्टोद्भूतिवत्समानम्	६ । ६५
२७०	अचेतनत्वेऽपि क्षीरवज्रे	३ । ५८	७०	अधिकांशे विधायक नि०	१ । ७०
२२५	अणुपरिमाणं तत्कृतिश्रुतेः	३ । १४	४७८	अ० " "	६ । २२
५३	अतिप्रसक्तिरन्यधर्मत्वे	१ । ५३	२७	अधिकारिप्रभेदान्न नियमः	३ । ७६
१८७	अतीन्द्रियमिन्द्रियं चा०	२ । २३	१४२	अधिष्ठानाच्चेति	१ । १४२
४६१	अत्यन्तदुःखनिवृत्त्या कृतं	६ । ५	१७	अध्यवसायो बुद्धिः	२ । १३
४७१	अत्रापिप्रतिनियमोन्वयः	६ । १५	३१६	अध्यस्तकूपोपावनात्पा०	४ । २१
१	अथ त्रिविधदुःखात्यन्त	१ । १	५६	अनविष्टितस्य पूतिभावः	६ । ६०
			४६८	अनादिरनिवेकोऽन्यथा	६ । १२

१५८ अनादावद्यावदभावाः १ । १५८
 ३०१ अनारम्भेऽपिरयहेषु खी ४ । ११
 ४१८ अनित्यत्वेऽपि स्थिरता ५ । ८१
 २६ अनियतत्वेऽपि नापीक्तिः १ । २६
 ४८६ अनुपभोगेऽपि पुनर्यः सः ६ । ४०
 ३५२ अन्तःकरणस्यैतत्त्वं धर्माः ५ । २५
 ८९ अन्तःकरणस्य तदुज्ज्वलः १ । ८९
 १५३ अन्यधर्मत्वेऽहि नारीपाः १ । १५३
 ३९१ अन्यपरत्वमधिवेकानां तत्र ५ । ६३
 १७२ अन्ययोगेऽपि तत्त्वहिनाः २ । ८
 २७७ अन्यसूत्रमुपरागेऽपि न विः ३ । ६६
 ४५ अपवादभावनतुष्टानाम् १ । ४५
 ४७४ अपुरुषार्थत्वमन्यथा ६ । १८
 ४७ अपुरुषार्थत्वमुभयथा १ । ४७
 ७९ अभा धादुष्टकारणजन्यः १ । ७९
 ३४१ अभाषे नैकतत्त्वम् ५ । १७
 १८० अभिमानोऽङ्कारः २ । १६
 ३११ अर्थात्सिद्धिश्चेत्त्वमानः ५ । ८४
 २५२ अवान्तरभेदाः पूर्ववत् ३ । ४१
 ५५४ अविवेकनिमित्तोवा पञ्च ६ । ६८
 १०६ अविवेकाद्वातत्सिद्धेः कर्तुः १ । १०६
 ६ अविशेषश्चोभयोः १ । ६
 २१२ अविशेषाद्विशेषारम्भः ३ । १
 १७५ अविशेषापत्तिरुभयोः ६ । १९
 १३६ अव्यक्तं त्रिगुणाज्ज्ञात १ । १२६
 २०५ अव्यभिचारात् २ । ४१
 २६९ अशक्तिरष्टाविंशतिधा ३ । ३८
 १५ असङ्गं पुनर्य इति १ । १५
 ४८३ असंयतानुचित्तनं व्रन्धः ४ । ८
 ४५७ अस्त्यारमा नास्ति तत्र वा ६ । १

५१० अहंकारः कर्तुं न पुनर्यः ६ । ५३
 ५२० अहंकारकर्त्रधीना कार्यः ६ । ६३
 ३०१ अहिमित्वेयमीषत् ४ । ६

अ

१२५ आक्षेप्यादभेदतो वा गुः १ । १५
 १७५ आत्मार्यत्वस्येनैवाः २ । ११
 ३४ आद्यहेतुता तद्द्वारापाः १ । ७३
 ३६९ आधेयशक्तियोग इति ५ । ३९
 ३६३ आधेयशक्तिविह्वलीनजः ५ । ३६
 २५४ आध्यात्मिकादिभेदान् ३ । ४३
 २०९ आपेक्षिको गुणप्रधानः २ । ४५
 १०१ आपोपदेशः शब्दः १ । १०१
 २५८ आब्रह्मस्तम्भव्यन्तं तः ३ । ४७
 २१५ आविवेकाच्च प्रवर्तनमविः ३ । ४१
 २९८ आवृत्तिरसकदुपदेशात् ४ । ३
 २३ आवृत्तिस्तत्रात्युत्तरोत्तरः १०३ । ५२
 ४४ आशयाऽहिद्वेष ५ । १२७
 १८३ आहंकारित्वश्रुतेन भीः २ । २०

इ

२७३ इतर इतरवत्तदोषात् ३ । ६५
 २९२ इतरयान्धपरस्परः ३ । ८१
 ११७ इतरलाभेऽपि वृत्तिः पः ४ । २२
 २३८ इतरस्यापि नात्यन्तिकम् ३ । २७
 १५९ इदानीमिव सर्वत्र नात्यः १ । १५९
 २०३ इन्द्रियेषु सायकतमत्त्वः २ । ३९
 ३२९ इष्टकारणैकचित्तस्य सः ४ । १५

ई

२६ ईदृशेष्टः सिद्धः सिद्धा ३ । ५७
 ९ ईदृशः सिद्धः ६ । ९१

उ

ऐ

- ५ उत्कर्षादपि मोक्षस्य १ । ५
 १२३ उत्पत्तिवद्वाऽदोषः १ । १२३
 २९० उपदेश्योपदेष्टृत्वात्तत्त्वो १ । ३९
 ३१६ उपभोगादितरस्य ३ । ५
 १६४ उपरागप्रकर्तृत्वं चित्तसा ०१ । १६४
 ११५ उपादाननियमात् १ । ११५
 १५० उपाधिभेदेऽप्येकस्यना ० ७ । १५०
 १५१ उपाधिभिन्न्यतेनतुतद्वा १ । १५१
 ५०२ उपाधिश्चेत्तत्त्वित्वाद्वा पुनर्हे ०६ । ४६
 ४१७ उभयत्राप्यन्यथा सिद्धेन ०५ । १००
 ३५० उभयत्राप्येयम् ५ । २३
 ४८२ उभयत्राप्यविशेषश्चेनेव ६ । २६
 ९४ उभयत्राप्यसत्करत्वम् १ । ९४
 ४६ उभयपक्षान्तोत्तरत्वाद ० १ । ४६
 १०२ उभयसिद्धिः प्रमाणात्तदु १ । १०२
 १९० उभयात्मकं मनः २ । १९०
 १२९ उभयान्यत्वात्कार्यत्वं ० १ । १२९

ऊ

- २२९ ऊर्ध्वं सत्त्वविशाला ३ । ४८
 ४३८ ऊष्णजायद्वजरायुजो ५ । १११
 २५१ ऊहादिभिः सिद्धिः ३ । ४४

ए

- ४४७ एकः संस्कारः क्रियानि ५ । १२०
 १८१ एकादशपञ्चतन्मात्रं त ० २ । १७
 २५३ एवमितरस्याः ३ । ४२
 १५२ एवमेकत्वेन परिवर्त्तमा ० १ । १५२
 ४०६ एवं शून्यमपि ५ । ३९

- २३० ऐकभौतिकमित्यपरे ३ । १९

औ

- १६३ औदासीन्यंचेति १ । १६३

क

- २०२ करणं त्रयोदशविधमवा २ । २८
 ५२३ कर्मनिमित्तः प्रकृतिः स्वः ६ । ३३
 २७८ कर्मनिमित्तयोगाच्च ३ । ६७
 २७१ कर्मयददृष्टेर्वा कालादेः ३ । ६०
 २६२ कर्मेव चित्त्यात्मप्राप्तयेष्टा ० ३ । ५१
 ४९७ कर्मवैविध्यारम्भप्रतिवैविध्यं ६ । ४९
 २७३ कर्माकृष्टेर्वाऽनादितः ३ । ६२
 १८३ कर्मेन्द्रियबुद्धीन्द्रियैरान्त ० २ । १९
 ८५ काश्येऽकास्योऽपि साध्य ० १ । ८५
 ११८ कारणभावाच्च १ । ११८
 १३० कार्यतस्तत्त्वहेः २ । ६
 ११० कार्यदर्शनात्तदुपलब्धेः १ । ११०
 १३५ कर्तारोत्कारगानुमानं १ । १३५
 ४६३ कुत्रापि कोऽपि सुखीति ६ । ७
 १८९ कुसुमवच्च मणिः २ । ३५
 २१० कृतनिरालङ्घनादानर्थक्यं ४ । १५
 १४४ केवल्यार्थं द्रव्यत्वेव १ । १४४
 १८७ क्रमशोऽक्रमशश्चन्द्रियवृत्तिः २ । ३३

ग

- ४८३ गतियोगेऽप्याद्यकरणता ० ६ । ३३
 ५१ गतिश्रुतिरिन्द्रियप्रचियोग ० १ । ५१
 ५१५ गतिश्रुतेष्वप्यपकर्तृत्वे ० ६ । ५९

१९१ गुणपरिणामभेदान्नाना० २ । २७
 ३२१ गुणयोगाद्बहुः शुक्लत ४ । २६
 ३५३ गुणादीनाञ्चनात्यन्तबाधः ५ । २६

च

३९३ चक्रभूतण्डद्वयतशरीरः ३ । ८२
 ४१२ चन्द्रादिलोकेऽप्यावृत्ति० ६ । ५६
 ७२ चरनोऽङ्गकारः १ । ७२
 २०८ चातुर्भौतिकामित्येके ३ । १८
 ५१ चिदवचना भुक्तिस्तत्क० ६ । ४३
 १०४ चिदवसानो भोगः १ । १८४
 १७१ चेतनोद्देशाभियनः क्रयट० १ । ७

छ

३०२ छिन्नहस्त्रावृद्धा ४ । ७

ज

५०८ जगत्सत्यत्वमदुष्टकारण० ६ । ५२
 १५५ जडप्रकाशायोगात्प्रकाशः १ । १४३
 ५०६ जडव्यावृत्तो जडं प्रका० ६ । ५०
 १४८ जन्मादिव्यवस्थातः पुरुष० १ । १४८
 ४८४ जकार्णवटिकयोरिव नो० ६ । २७
 २८९ जीवन्मुक्तः ३ । ७८
 २३३ ज्ञानान्मुक्तिः ३ । २३

ता

६५ ततः प्रकृतेः १ । ६५
 २१० तत्कर्मार्जितत्वात्तदर्थेन० २ । ४६
 १३७ तत्कार्यतत्त्वस्तत्सिद्धेर्नो० १ । १३७
 ३३३ तत्कार्यत्वमुत्तरेषां १ । ७३

१७८ तत्कार्यं धर्मादि १ । १४८
 १८६ तत्प्राप्त्यासाक्षेतिनेती० १ । ७३
 ६३ तत्र प्रात्यविशेषस्यानाङ्ग० १ । ८३
 ४८७ तत्राप्यविरोधः ६ । २१
 ८८ तत्सिद्धीसर्वसिद्धेर्माधि० १ । ८८
 ९६ तत्सन्निधानाद्विष्टावृत्त० १ । ९६
 ११२ तथाप्येकतरवृष्टयान्यतर० १ । ११२
 २०६ तथाऽप्येकसंस्काराधार० २ । ४२
 २२२ तदधिष्ठानाश्रये देह त० ३ । ११
 २२६ तदन्तमयत्वश्रुतेस्तुतेष ३ । १५
 ४६४ तदपि दुःखश्रमलमिति० ६ । ७
 ४३ तदभावे तदभावाच्छून्य० १ । ४३
 ७७ तदुत्पत्तिश्रुतेष १ । ७७
 १८६ तदुत्पत्तिश्रुतेर्विनाशद० १ । २२
 १३३ तद्धाने प्रकृतिः पुरुष वा० १ । १३३
 ४० तद्भावे तदयोगादुभयव्य० १ । ४०
 ३४१ तद्योगे तत्सिद्धान्त्योऽन्या० १ । १४
 ३३४ तद्योगेऽपि न नित्यमुक्तः ५ । ७
 ५५ तद्योगोऽन्यविकाल स० १ । ५५
 ३४६ तद्रूपत्वे चादित्वम् ५ । १९
 ३११ तद्विस्मरणेऽपि स्वीकृत ४ । १६
 २१४ तद्बीजान्संस्तुतिः ३ । ३
 १८८ तत्तत्कृताद्युपशान्तोपरागः २ । ३४
 २६० ततोविशालां मूलतः ३ । ५९
 १४४ तयोरन्यत्वे तुच्छत्वम् १ । १३४
 २३३ तस्माच्छरीरस्य ३ । २३
 २५० तद्विनिर्वाण ३ । ३९
 ६४ तेनान्तःकरणस्य १ । ६४
 ३७६ तेषामपि तद्योगे दृष्टवा० ५ । ४९
 १९४ त्रयाणां स्वात्मज्ञेयम् २ । ३९

१०६ त्रिगुणाचेतनत्वादि द्वयोः १ । १२६
१४१ त्रिगुणाद्विपर्ययात् १ । १२१
४५१ त्रिधात्रयाशब्दव्यवस्थारकर्मेऽपि १ । १२४
३६५ त्रिभिः सम्बन्धसिद्धिः ५ । ३८
११३ त्रिविधविरोधापत्तेश्च १ । ११३

द

४७९ दार्ढ्याद्यमुत्तरिणाम् ६ । २३
१७६ दिक्कालावाकाशादिभ्यः २ । १२
३६४ दुःखनिवृत्तेर्गौणः ५ । ६७
८४ दुःखाद्दुःखं जलाभिषेकः १ । ८४
३३ दृष्टस्तथाऽन्तरस्व ४ । १८
३७ दृष्टान्तादि द्वे १ । ३७
१८५ देवतालपशुतिर्नारम्भकस्य २ । ३१
४४८ देहादिव्यातिरिक्तोऽसौ ६ । २
३५७ देवादिप्रसेदा ३ । ४३
३२३ दोषदशानादुभयोः ४ । २८
३८१ दोषबोधोऽपि नोपसर्गात् ३ । ७०
१९३ द्रष्टृत्वादिरात्मनः करणम् २ । २९
८०४ द्वयोः प्रधानं रजोक्मेकम् २ । ४०
४४५ द्वयोरिव त्रयस्यापि ५ । ११८
८७ द्वयोरितरस्य बोध्यम् १ । ८७
६७६ द्वयोरितरस्य वीदासौ ३ । ६५
२९ द्वयोरिकदेशलक्ष्योपरात् १ । २९
४४४ द्वयोः सवीजनन्यत्र तद्वति ५ । ११७
३६५ द्वयोरपि तथैव ४ । १०
५८३ द्वाभ्यामपि प्रमाणाद्विरोधः ६ । ४५
५८४ द्वाभ्यामप्यविरोधात्पूर्वम् ६ । ४८

घ

४३२ धारणासुखकर्मणात् ३ । ३२

५०१ धेनुवद्वत्साय २ । ३७
४८५ ध्यानधारणाभ्यासवैराग्यं ६ । २९
४८१ ध्यानं निर्विषयं मनः ६ । ६५

न

८१ न कर्मणा उपादानत्वायोः १ । ८१
(१६) न कर्मणान्यधर्मत्वादति १ । १६
५२ न कर्मणाप्यतद्वर्त्तनात् १ । ५२
१८९ न कल्पनाविरोधः प्रमात् १ । ८५
३० न कामचारित्वं रागोप ४ । २५
३६५ न कारणलयात्कृतकृत्यता ३ । ५४
३६६ न कार्यनियम उभयथा ५ । ६९
३१५ न कालनियमो वामदेव ४ । २०
(१२) न कालयोगतोऽपि १ । १२
४५२ न किञ्चिदप्यनुशासिनः ५ । १५२
४८ न गति विशेषात् १ । ४८
३१६ न तज्जस्यपितद्वृत्तपता ४ । ३१
३५७ न तत्त्वान्तरं, वस्तुकल्प ५ । २०
१४२ न तत्त्वान्तरं सादृश्यम् ५ । ९४
४२९ न तदपलापस्तस्मात् ५ । ९२
२४ न तादृक्पदार्थाप्रतीतिः १ । २४
१३२ न तेषां उपसर्गणात्तैजसं ५ । १०५
३६८ न त्रिभिरजीरयेत्त्वा द्वे ५ । ४१
(२) न दृष्टात्तत्सिद्धिनिवृत्तेरपि १ । २
४ ६ न देशभेदेऽप्यन्योपादात् ५ । १८६
(१३) न देशयोगतोऽप्यस्मात् १ । १३
४५० न देशमात्रतः कर्माधि ५ । १२६
४८० न देशारम्भकन्यप्राणत्वम् ५ । ११३
३५ न द्रव्ये नियमस्तथा ५ । १८
३१ न द्वयोरिककालायोगादुप १ । ३१
३४७ न घर्मापलापः प्रकृतिः

३१२ न नित्यत्वं वेदानां का० ५ । ४५	४८२ न विशेषणुणाच्छित्तिस्त० ५ । ७५
(१९) न नित्यशुद्धशुद्धमुक्तस्व० १ । १९	३९६ न व्यापकत्वं मनसःकरण० ५ । ६९
४६९ न नित्यः स्यादात्मवदन्य० ६ । १३	३८५ न शब्दमित्यत्वं कार्यता० ५ । ५८
३४९ न निषमः, प्रमाणान्तरा० ५ । २२	४६० न शिलापुत्रपट्टमिणाह० ६ । ४
३९८ न निर्भागत्वं, तद्यो० ५ । ७१	१६७ न मयगमात्रात्तत्तिष्ठिद्विर० २ । ३
४१५ न निर्भागत्वं कार्यत्वात् ५ । ८८	५०७ न श्रुतिविरोधोरागिणां ६ । ५१
४१७ न परिमाणचातुर्विध्यं ५ । ९०	४१२ न यदपदार्थनियमस्तद्व्या० ५ । ८५
४२९ न पाक्षभौतिकं शरीरं ५ । १०३	३५५ न सृष्ट्यग्रहणात्सम्बन्ध० ५ । २८
३७३ न पीरवेयत्वं तत्कर्तुः० ५ । ४६	४२३ न संज्ञासंज्ञितस्यन्याऽपि ५ । ९६
३५ न प्रत्यभिज्ञायाधात् १ । ३५	३८० न सतो व्याघर्शनात् ५ । ५३
६४८ न पाक्षबुद्धिनियमोवृत्त० ५ । १२१	४२६ न समवायांस्तिप्रमाणा० ५ । ९९
६८ न व्याख्याभ्यन्तरयोरुपर० १ । ६८	४२४ न संबन्धनित्यतोभया० ५ । ८७
६४२ न बीजांकुरवत्सादिसं० ५ । १५	४०५ न सर्वोच्छित्तिरपुत्रपार्थ० ५ । ७८
४४६ न बुद्ध्यादिनित्यत्वमा० ५ । ११६	२३१ न सांख्यिकं चैतन्यं प्रत्ये० ३ । २०
४०८ न भागियोगो भागस्य ५ । ८१	४८७ न स्थाननियमाश्चित्प्रमा० ६ । ३१
४० न भागलाभो भोगिनो० ५ । ७३	४३० न स्थूलनिति नियम आ० ५ । १०३
११९ न भावे भावयोगश्चेत् १ । ११९	३६० न स्वरूपशक्तिर्नियमः० ५ । ३३
४६ न भूतचैतन्यं प्रत्येका० ५ । १२९	(७) न स्वभावतोबुद्धस्य नो० १ । ७
४११ न भूतप्रकृतित्वनिष्ठ० ५ । ८४	२२३ न स्वातन्त्र्यात्तद्वृत्ते छा० ३ । १२
३७७ न भूतियागेऽपि कृतकत्व० ४ । ३२	४०४ नाकारोपरागोच्छित्तिः० ५ । ७७
३२२ न भागाद्भागशान्तिर्मुनि० ४ । २७	४२५ नाज्ञः सम्बन्धो धर्मिया० ५ । ८८
३२४ न मलिनचेतस्युपदेशबी० ४ । २९	४०९ नाणिमादियोगोऽप्यव० ५ । ८२
४७३ न मुक्तस्य पुनर्वन्धयोगो० ६ । १७	४१४ नाणुनित्यता तत्कार्यत्व० ५ । ८७
३६९ न यज्जादेः स्वरूपतो घ० ५ । ४२	३९२ नात्मविद्या नोभयंजगदु० ५ । ६५
३६३ न रागाद्वृत्ते तत्सिद्धिः प्र० ५ । ६	३८८ नाद्वैतमात्मनो छिक्कात् ५ । ६१
४१६ न रूपनिवन्धनात्प्रत्यक्ष० ५ । ८९	१५४ नाद्वैतश्रुतिविरोधोभाति० १ । १५४
६८० नर्तकीवत्प्रवृत्तस्यापि० ३ । ६९	४२१ नानन्दामित्युक्तिर्मुक्ति० ५ । ७४
२५ न धयं पदपदार्थवादिनो० १ । २५	३९९ नानात्मनापिप्रत्यक्षवाधात् ५ । ६२
४२ न विज्ञानमात्रं व्याख्या० १ । ४२	२७ नानादिविषयोपरागति० १ । ६७
४०३ न विशेषगतिनिर्दिष्टस्य ५ । ७६	३८१ नानिवन्धनीयस्यतदभावात् ५ । ५४
	४२८ नानुमेयत्वमेव क्रियाया० ५ । १०६

८२ नानुश्रविकादप्रित्तिबुद्धिः १ । ८२
 १५६ नान्यादृष्ट्या चक्षुष्यता १ । १५६
 ३८ नान्यवाख्यातिः स्ववचो ५ । ५५
 ४२० नान्यनिवृत्तिरूपत्व भाव ५ । ८५
 ५०० नान्योऽपसर्पणे मुक्तोपभो ६ । ४४
 ३७५ नापीरुषेयत्वाकित्यत्व ५ । ४८
 ४३१ नाप्राप्तप्रकाशकत्वनिच्छि ५ । १०४
 ३२५ नाभासमाश्रमपि दर्पणवत् ४ । ३०
 १२० नाभिव्यक्तिनिबन्धनी १ । १२०
 ७८ नावस्तुतो वस्तुसिद्धिः १ । ७८
 १४ नावस्थातो देहधर्मेत्वा १ । १४
 ९० नाविद्यातोऽप्यवस्तुनावं १ । २०
 ३४० नाविद्याशक्तियोगो नि ५ । १३
 १२१ नाशः कारणलयः १ । १२१
 (९) नाशस्योपदेशविधिरूप १ । ९
 ३७९ नासतः ख्याने नृशृङ्गवत् ५ । ५२
 ११४ नाशदुत्पादो नृशृङ्गवत् १ । ११४
 ३५ नास्ति द्वितत्र स्थिररूपा १ । १३
 ४२२ निजधर्माभिव्यक्तिर्वाचि ५ । ९५
 ८६ निजमुक्तस्य बन्धध्वंस १ । ८६
 ३७० निजशक्तिर्यत्पत्या व्यव ५ । ४३
 ३७८ निजशक्त्याभिव्यक्तेः स्वतः ५ । ५१
 ४५८ निजशक्त्युद्भवमित्याचार्याः ५ । ३१
 ४७९ नित्यत्वेऽपि नात्मनोयो ६ । ३९
 १६२ नित्यशुक्लत्वम् १ । १६२
 ९८५ निमित्तत्वमविवेकस्येति ३ । ७४
 ४३३ निमित्तत्वपदेशात्तद्व्यव ५ । ११०
 २३६ नियतकारणत्वाक समुच्च ३ । २३
 ५६ नियतकारणात्तदुच्छिन्ति १ । ५६
 ३५६ नियतधर्मेवाहित्यमुक्त ५ । ९९
 ३०६ निराशः सुखी भिङ्गलावत् ५ । ११

२४४ निरोधश्चक्षुर्विधारणा ३ । ३३
 ४६६ निर्गुणत्वमात्मनोऽसङ्गतत्वा ६ । १०
 ५१८ निर्गुणत्वात्तदसंभवादहं ६ । ६२
 १४६ निर्गुणत्वान् चिदुर्मा १ । १४६
 ५४ निर्गुणादिश्रुतिविरोधश्चेति १ । ५४
 ४९ निष्क्रियस्य तदसंभवात् १ । ४९
 ४८३ निःसङ्गेऽप्युपरागोऽविवे ६ । २७
 २५६ नेतरादितरहानेन विना ३ । ४५
 ४१० नेन्द्रादिपदयोगोऽपितद्वत् ५ । ८३
 ३२९ नेश्वराधिष्ठिते फलनि ५ । २
 ३९३ नैकस्यानन्दचिद्रूपत्वे ५ । ६६
 २८२ नैकान्ततोबन्धमोक्षौ पुन ३ । ७१
 ३७९ नैरपेक्ष्येऽपि प्रकृत्युपकारे ३ । ६८
 ३१२ नोपदेशश्रवणेऽपि कृत ४ । १७
 १०७ नोमयं च तदवाख्याने १ । १०७
 ३९० नोभारुपां तेनैव ५ । ६३

प

३५४ पञ्चावयवयोगात्सुख ५ । ९७
 ४६७ परधर्मेत्वेऽपि तत्सिद्धिर ६ । ११
 ७६ परिच्छिन्नं न सर्वापा १ । ७६
 १३० परिमाणात् १ । १३०
 ३६९ पक्षवादिष्वनुपपत्तेः ५ । ३५
 २२८ पाञ्चमीतिको देहः ३ । १७
 १२२ पारम्पर्यतोऽन्वेषणाद् १ । १२२
 ५१४ पारम्पर्येण तत्सिद्धौ वि ६ । ५८
 ४२१ पारम्पर्येऽपि प्रपञ्चानु ६ । ३५
 ६८ पारम्पर्येऽप्येकत्र परिनि १ । ६८
 ३९९ पारिभाषिको वा ५ । ५
 २८९ पितापुत्रवदुभयोर्दृष्टत्वात् ४ । ४
 २९७ पिशाचवदन्यार्थोपदेशेऽपि ४ । २
 ३२ पुत्रकर्मवदिति चेत् १ । ३२

५८१ पुरुषबहुत्वं व्यवस्थातः ६ । ४५
 २०० पुरुषार्थे करणोद्भवोऽप्य० २ । ३६
 ६२७ पुरुषार्थे संसृतिर्लिङ्गानां० ३ । १६
 ७५ पूर्वभावित्वे द्वयोरेकतर० १ । ७५
 ४१ पूर्वभाविसात्रे न नियमः १ । ४१
 ३८६ पूर्वसिद्धिसत्त्वस्याभिष्य० ५ । ५९
 ३९ पूर्वापाये उत्तराऽयोगात् १ । ३९
 ६१९ पूर्वोत्पत्तेस्तरकार्यत्व० ३ । ८
 ५०९ प्रकारान्तर्गच्छंभवात्स० ६ । ५३
 ४७२ प्रकारान्तरासंभवादविवे० ६ । १६
 ५०१ प्रकाशतस्तत्सिद्धौ कर्म० ६ । ४९
 १८ प्रकृतिनिबन्धनाच्चेत् त० १ । १८
 ३९९ प्रकृतिपुरुषयोरन्यन्धर्व० ५ । ७२
 १६९ प्रकृतिवास्तवे च पुरु० २ । ५
 ६८३ प्रकृतेराङ्गस्यात्ससङ्गत्वा० ३ । ६७
 ४८८ प्रकृतेराद्योपादानता० ६ । ३२
 ३१४ प्रयतिव्रजश्चर्योपसर्प० ४ । १९
 ४७० प्रतिनियतकारणनाशय० ६ । १४
 १०० प्रतिबन्धद्वयःप्रतिबन्धज्ञा० १ । १००
 ३८४ प्रतीत्यप्रतीतिभ्यांनस्फो० ५ । ५७
 ३३५ प्रधानशक्तियोगाच्चेत्स० ५ । ८
 ६६९ प्रधानसृष्टिःपरार्थे स्वतो० ३ । ५८
 ५७ प्रधानाविकादन्त्यावि० १ । ५७
 ६३२ प्रपञ्चमरणाद्यभाषण ३ । २१
 ६३७ प्रमाणाभावात् तत्सिद्धिः ५ । १०
 ४९४ प्रसिद्धाधिक्यं प्रधानस्य० ६ । ३८
 ३ प्रात्यहिकसुखप्रतीकार० १ । ३
 ४३३ प्राप्तार्थप्रकाशलिङ्गाद् ५ । १०६
 १२७ प्रीत्यप्रीतिविषादःशैर्गु० १ । १२७

व

६३५ वक्ष्यो विपर्ययात्

३ । २४

३०४ बहुभिर्यागे विरोधो १।० ४ । ९
 ६८ बहुभृत्यवद्वा प्रत्येकम् २ । ४
 २८८ बाधितानुवृत्त्या मध्यवि० ३ । ५७
 ६३ बाह्याभ्यन्तराभ्यां तिरहं० १ । ६३

भ

४४४ भागगुणाभ्यां तत्त्वान्तरं ५ । १०७
 २४० भावनीपचयाच्छुद्धस्य ३ । २९
 ८० भावे तद्योगेन तत्सिद्धिः ०१ । ८०
 ४४१ भृत्यद्वारा स्वाभ्यधिष्ठि० ५ । ११५
 ४४२ भोक्तुरधिष्ठानाङ्गो गाय० ५ । ११४
 १४३ भोक्तृमावात् १ । १४३

म

३८८ मङ्गलाचरणं शिष्टाचारात् ५ । १
 २३३ मद्शक्तिवच्चेत्प्रत्येकपरि० ३ । २२
 २६१ मध्ये रजोविशाला ३ । ५०
 ५२ महतोऽन्यत् ६ । ६६
 ७१ महदाख्यमाद्यं कार्यं त० १ । ७१
 १७४ महदादिक्रमेण सूतानाम् २ । १०
 १७९ महदुपरागाद्विपरीतम् २ । १५
 २१८ मातापितृजं स्थूलं मा० ३ । ७
 ९३ मुक्तबहुयोरन्यतराभावात्स० १ । ९३
 ९५ मुक्तात्मनः प्रशंसोपासा० १ । ९५
 ३७४ मुक्ताऽमुक्तयोरयोऽन्यत्वात् ५ । ४७
 ४७६ मुक्तिरन्तरायभवस्तेनपरः ६ । २०
 ५० मूर्त्तत्वाद् घटादिवत् स० १ । ५०
 २२४ मूर्त्तत्वेऽपि न संघात० ३ । ११३
 ६७ मूले मूलाभावादमूळंमूलम् १ । ६७

य

८९ यत्सम्बद्धं कदाकारोक्षे १ । ८९

४६२ यथा दुःखात् क्लेशः पुनः ६। ६
 ४६३ यद्वा तद्वा तदुच्छिष्टः ६। १०
 ४७७ यस्मिन्मदृष्टेऽपि कृतमुद्दि ५। ५०
 ५९ युक्तितोऽपि न बाध्यते १। ५९
 ६८ यनपञ्चायमानयोर्नकार्ये १। ६८
 ४५५ योगसिद्धयोऽप्यौषधादि ५। १२८
 ६० योगिनामवाक्षाप्रत्यक्ष १। ६०
 ४७१ योग्यायोग्येयु प्रतीतिज ५। ४४

र

१७३ रागविरागयोर्योगः सृष्टीः २। ६
 २४१ रागोपहृतिर्ध्यानम् १। ३०
 २९६ राजपुत्रवत्त्वोपदेशात् ४। १
 १९८ रूपादिरसलान्तः समयोः २। २८
 २९४ रूपेः सप्तभिरात्मानं च ३। ७३

ल

१२८ लज्जादिधर्मैः साध्यम् १। १२८
 ३१९ लज्जातिशययोगाद्वात ४। २४
 ४८६ लयविक्षेपयोर्निवृत्त्येत्वा ६। ३०
 ५२ लिङ्गशरीरनिमित्तक ६। ६९
 ९१ लोभवस्तुलकधातिशय १। ९१
 ३६७ लोके व्युत्पन्नस्य वेदाद्यै ५। ४०
 ३१३ लोकस्यनोपदेशात्सिद्धिः ०६। ५७
 ६२१ लौकिकेश्वरवदितरथा ५। ४

व

२१ वस्तुत्वे सिद्धान्तज्ञानिः १। २१
 ५८ वाङ्मात्रं न तु तत्त्वचित १। ५८
 ३६४ वाक्यवाचकभावः सम्बन्धेऽप्य १। ३७
 १११ वादिविप्रतिपत्तेस्तदसि १। १११
 १५७ वाग्देवादिर्मुक्तोऽनाद्वैतम् १। १५७
 ४४६ वासनयानर्थक्यापन्नं दोष १। ११९
 १७ विचित्रभोगानुपपत्तिरन्य १। १७

२१ विजातीयद्वैतापत्तिश्च १। २२
 ११५ विदितबन्धकारणस्यदृष्ट्या १। १५५
 ३४३ विद्यातोऽन्यत्वे ब्रह्मवाच ५। १६
 ३४५ विद्याबाध्यत्वे जागतोऽप्येव १। १८
 ३४८ विपर्ययभेदाः पञ्च ३। ३७
 ४९९ विमुक्तबोधानसृष्टिः प्रया ०६। ४४
 १६५ विमुक्तमोक्षार्थं स्वायं वा ०९। १
 ३९५ विमुक्तिप्रशंसा मन्दानाम् ५। ६८
 १६६ विरक्तस्य तत्सिद्धेः २। ६
 ३१८ विरक्तस्य हेयहानमुपा ४। २३
 २३ विरुद्धोभयरूपा चेत् १। २३
 २७४ विविक्तबोधात्सृष्टिनिवृ ३। ६३
 २९५ विवेकान्निःशुद्धः खनिवृ ३। ८४
 ५१९ विशिष्टस्य जीवत्वसम्बन्ध ०६। ६३
 ६७ विशेषकार्येऽपि जीवानाम् १। ६७
 ३६१ विशेषणानर्थक्यप्रसक्तैः ५। ४४
 १०८ विषयोऽविषयोऽप्यतिदू १। १०८
 १९७ वृत्तयः पञ्चतयः क्लिष्टा २। ३३
 २४२ वृत्तिनिरोधात्तत्सिद्धिः ३। ४१
 २४७ वैराग्यादभ्यासाच्च ३। १८
 २२१ व्यक्तभेदः कर्मविशेषात् ३। १०
 १६० व्यावृत्तीभयरूपः १। १६०

श

११७ शक्तस्य शयनकरणात् १। ११७
 १३२ शक्तितमोति १। १३२
 १८८ शक्तिभेदेऽपि भेदसिद्धी ०२। १४
 ११ शरीरानुज्ञवानुज्ञवाभ्यां ना ०१। ११
 १३९ शरीरादिव्यतिरिक्तः पुमान् १। १३९
 १० शूद्रपण्डितौ गवश्चैव १। १०
 ४४ शून्यतरवः भावो विनश्य ०१। ४४
 ४०० शयनवस्तुदुःखी त्याग ४। ५
 १६ श्रुतिन्यायवितोधाच्च १। ३६

३३९ श्रुतिरपि प्रधानकार्यत्वस्य ५ । १२
 ३४० श्रुतिलिङ्गादिभिस्तत्सिद्धिः ५ । २१
 ३४० श्रुतिविरोधान्न कृतकर्माप ६ । ३४
 १४७ श्रुत्या सिद्धस्य नापलापस्त ०१ । १४७
 २९१ श्रुतिश्च ३ । ८०

ष

४५९ षष्ठीव्यपदेशादपि ६ । ३
 ४१३ षोडशादिष्वप्येवम् ५ । ८६

स

४०७ संयोगाच्च वियोगान्ता ५ । ८०
 २९४ संस्कारलेशतस्तत्सिद्धिः ३ । ८३
 ६६ संहतपरार्थत्वात् पुरुषस्य १ । ६६
 १४० संहतपरार्थत्वात् १ । १४०
 ६९७ सक्रियत्वाद्गतिश्रुतेः ५ । ७०
 २३९ संकल्पितेऽप्येवम् ३ । २८
 ३८७ सत्कार्यसिद्धान्तश्चेत्तसि ०५ । ६०
 ३३६ सत्तामात्राच्चेत्, सर्वैश्वर्यम् ५ । ९
 ६१ सत्त्वरजस्तमसां साम्या ०१ । ६१
 ४९५ सत्त्वादीनामतदुर्म त्वं त ० ६ । ३९
 ६८३ सदसत्स्यातिर्वाधावाधात् ५ । ५६
 २२० समदशैकं निम्नम् ३ । ९
 १३१ समन्त्रयात् १ । १३१
 ४४३ समाधिषुप्तिनोक्षेषु त्र ० ५ । ११६
 ६९ समानः प्रकृतेर्द्वयोः १ । ६९
 २२१ समानकर्मयोगे बुद्धेः प्रा २ । ४७
 ३६४ समानं जरामरणादिजं ३ । ५३
 २१७ सम्प्रति परिमुक्तो ह्याभ्यां ३ । ६
 ३३८ सम्बन्धाभावाच्चानुमानम् ५ । ११
 २८८ संभवेन स्वतः ६ । ४४

४२२ सर्वत्रकार्यदर्शनाद्विभुत्वम् ६ । ३६
 ११६ सर्वत्र सर्वदा सर्वाऽसंभवात् १ । ११६
 ४ सर्वासंभवात्संभवेऽपि स ० १ । ४
 ४३९ सर्वेषु पृथिव्येषादानमसा ५ । ११२
 २६७ स हि सर्ववित् सर्वकर्ता ३ । ५६
 १८२ सार्विकमेकादशकंप्रवर्तते २ । १८
 १९५ सामान्यकरणवृत्तिः प्रा ० २ । ३१
 १०३ सामान्यतो दृष्टादुभय ० १ । १०३
 १३८ सामान्येन विधादाभावा ०१ । १३८
 ४९८ साम्पवैषम्याभ्यां कार्यद्वयं ६ । ४२
 १६१ साक्षात्सम्बन्धात्तत्त्वान्तरं १ । १६१
 ९८ सिद्धरूपयोर्दृष्टत्वाद्वाक्या ० १ । ९८
 २५१ सिद्धिरप्या ३ । ४०
 ४२५ सुखलाभाभावादपुरुषा ० ६ । ९
 १४८ सुषुप्त्याद्यसंज्ञित्वम् १ । १४८
 १०९ सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिः १ । १०९
 ३४ स्थिरकार्यासिद्धैः क्षणिकत्वं १ । ३४
 २४५ स्थिररुखमासनम् ३ । ३४
 ४८० स्थिररुखमासनमिति न ० ६ । २४
 ६२ स्थूलात्पञ्चतन्मात्रम् १ । ६२
 ४४९ स्मृतेश्च ५ । १२२
 १०७ स्मृत्यानुमानाच्च २ । ४३
 २४६ स्वकर्मस्वाश्रयविहितक ३ । ३५
 २३७ स्वप्नजायमान्यानिव ३ । २६
 ८ स्वभावस्यानप्रायित्वा ० १ । ८
 २७२ स्वभावाच्चेष्टितमनमिसं ३ । ६१
 ३३० स्वोपकाराधिष्ठानं लोकतत्त्वं ३

ह

१२४ हेतुमदनित्यमप्यपि स ० १ । १२४
 इति

